كتاب التلويح في أصول الفقه

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع وتعلم واستفاد وأفاد أعطاه الله تعالى أجره يوم التناد حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ونستجير ونستعيذ

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء، وزين بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء، التي اضحت كلمته
الباقية راسخة الاساس شامخة البناء، كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء، اوقد من مشكاة السنة لاقتباس
انوارها سراجا وهاجا، واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا، حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم
امواجا، ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا، والصلوة على من ارسله لسواطع الحجة معوانا وظهيرا، وجعله لوائح
الحجة سلطانا نصيرا، محمد المبعوث هاديا للانام مبشرا ونذيرا، وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا، ثم على من التزم بمقتضى
اشارته الدالة على طريق العرفان، واعتصم منها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، واغتنم سنن شريف ساحته من الاصحاب
والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان، وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول
النافع في الاصول لمدارك المحصول اجل ما يتنافس في احكام احكام الشرع بتنويل القبول، وانفع ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق
معقول العقول، وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية محصول
ميزان المعقول والمنقول، ومنقح انصاف الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته دار السلام كتاب شامل
لخلاصة كل مبسوط وافي، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كافي، بحر محيط يستقصي كل مديد وبسيط، وكنز مغن عن اشباه
من كل وجيز ووسيط، فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها، ولو نهاية في تفصيل مباني الفروع وتعديل اركانها
نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق، والحبور على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق، مع شرح زيادات عامتها
ابكار الافكار، ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولي الابصار، ولهذا طار كالامطار في الاقطار، وصار كالامثال
في الامصار، ونال في الآفاق حظا من الاشتهار، كاشتهار الشمس في ضحى النهار، لقد صادف بمجازي باوراه النظر
كثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه، واكبادا ظامية عليه، وعقولا جاثية بين يديه، ورغبات مسوقة الطالب الدين مقتضيين
في كشف استاره بالحواشي والاطراف، فانفقوا في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف، لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته
ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته، فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة، وخرايده في خيام الاستتار مقصورة
مجهولة

ترى جواهرها مما تستشرف الاعناق، ودون الوصول اليها اسباب سامية الاحداق، فامرت بلسان الالهام لاكون
من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده، واغوص على عز زوائده، وانشر مطويات رموزه، واظهر مخفيات كنوزه، واسهل مسالك
شعابه، واذلل شوارد صعابه، بحيث يصير المتن مشروحا، ويزيد الشرح بيانا ووضوحا، وطفقت افتح موارد قلبي للجد
في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول، مع الاستيلاء على الغاية القصوى من اسرار الكتاب، واستطلع من وجوه خرائده
قناع الارتياب، ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح، مشتملا على تحرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتقرير
مقاصد الكتاب، بتكثير فوائده مع تنقيح لما اتى فيه المصنف ببسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن عبارات
تتنفح لورودها اصداف الآذان، وتحقيقات تتنزه لادراكها الطاف الاذهان، وتوجيهات تنشط لاستماعها الكسلان
وتقسيمات تطرب عند سماعها الثكلان، معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعرجا في عيون الرواية
على ما تقرر من النكت اللطيفة، وتسمية الغرائب في بحار التحقيق الفائض عليها انوار التوفيق، ما اودع هذا الكتاب الذي يستكشف
القناع عن حقائق الالمام من علماء العربية، ولا يستاهل للاطلاع على دقائقه الا البدل في اصول المذهب مع بضاعة
من صناعة التوجيه والتعريب واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله عز سبحانه ولي الامانة والتائيد والمليء
بافاضة الاصابة والارشاد، وهو حسبي ونعم الوكيل. قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا اه الظرف مستقر متعلق
بالباء اي بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا، آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله
واحمد الله للتسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ
(ان كل واحد منهما مبدو)
فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد مبدأ للابتداء او صلاة
كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النص مع وضوحه ظاهرا او باطنا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء
بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد
بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يكون لذكر حامدا حالا
من فاعل يبتدأ لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المتفرقة ... من ذكر ... على النسخ ... الحال ...

من علا الصارف فالظ انه حال منه واما تفصيل الحمد بقوله او لا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعم
ومنبرها فاشار بقوله يستحق الحمد او لا لكمال ذاته ومنظم صفاته وثانيا لجليل نعمائه وجزيل الائه التى من جملتها التوفيق لتاليف
هذا الكتاب الثانى انه نعم الله تع على كثر نهاية جميع الحامد وابقاؤه او لا والى الاد وابقاد ثانيا فيجمع على التسمين تاسيا
بالسور المفتتحة بالتحميد حيث انه فى الفاتحة الى الجميع وفى الانعام الى الايجاد وفى الكهف الى الابقاء اولا وفى السبا الى الاعاد
وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تع وله الحمد فى الاولى والاخرة على معنى انه يستحق الحمد فى الدنيا على ما يعرف
بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفى الاخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه لما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر والى الاشارة بقوله تع واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد
وقع التوهم للحمد على الكبرياء والا لارفة دار البقاء والبقاء فما معنى قوله ولعنانه ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال
وصرف الاعمال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تع يوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا
باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويعرض عنه الثنا من جميع الجهات
الى الجناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه مستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال
المذكورة اعنى حامدا ونحوه لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى كائنا
ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفى يعتبر ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية
والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل فيه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل
رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار السلام وذلك بتوسط النبى عليه السلام
صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفى ترك التصريح باسم النبى عليه السلام على ما فى النسخ المقروة عند المصنف
تنويه لشانه وتنبيه على انه كونه افضل الرسل امر جلى لا يخفى على الصدر والخلد بالسكون جمع للسابق من كل
اوذان المستعيد للمضمار والمجلى هو السابق من افراس السباق والمصلى هو الذى يتلوه لان راسه عند صلوى السابق
طرف عند

ومعنى ذكر كلمتى الصلوة وكرمها واشار بالمجلى الى الصلوة على النبى وبالمصلى الى الصلوة على الال لانهما يكونان تبعا
ثم لا يخفى حسن ما فى قران الحمد والصلوة من التجانس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة والكناية والتخييل والتمثيل وما
فى الرابعة من التمثيل وانه تقدم المعمولات فى القراين الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان
استصحاب او لا وثانيا على الظرفية واما التنوين فى او لا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوايل كالفضلى والافاضل
فلانه ظرف بمعنى قبل وهو منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم يصرفه تقول لقيته عاما
اول واذا لم تجعل صفة صرفته تقول لقيته عاما او لا ومعناه فى الاول اول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام قوله
سعد جد ابهام اذ الجد البخت وابو الاب قوله وفقنى الله تع التوفيق جعل الاسباب موافقة وعدى باللام لتعدية
بالباء شايع او تضمين لمعنى التشريف والمعنى كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله
وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت اخره والختام الطين الذى
يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشىء المختوم الذى لا يطلع على محتوياته ولا يحاط
ثم جعل ترغيبه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم من مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله موسسة
على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة فى علم الميزان لا كلام وابعدها المشايخ من الاقتصار
على حصول المقصود قوله اى حسن مجيب بدبعض ما انفرد به من النقض والتناقض فى المباحث والابواب على
الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقنى الى مثله سابقة العالمين الى المعالى قوله لم يبلغ صفة لدقيقات
والعايد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان والمراد لم يصل فرسان هذا العلم
الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول او الانتهاء قوله
سمت هذا الكتاب جواب لما ووضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثانى للثبوت
الاول فيقتضى سبقية ما ذكر بعد لما للتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجدان الفقيه فى اثناء الشرح المذكور
الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وتمام هذا الشرح المشتمل على الامر المذكور يصلح سببا

لتسميته بالحمد ومنبع فتح على غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف ايماء بالضمير قبل الذكر ولان المضمر

ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه لا تفتقر الى التصريح

بذكره ولا تذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون

مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس مقتصرا على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية

فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية او يخطر بالبال

او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود والحركة الى العالي

مكانا وجهة السعي للتوجه الى العالي تعالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة تمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء

واللفظ مذكر الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى

كانهم اعجاز نخل منقعر من مغارسه متساقطة على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف

ثم الكلم يطلق على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب في قوله

يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشكل بانه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كتضيف وزبيب فيخ قوله

والكلم انكان مجازا لا لخبر والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عليه السلام

هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن واذا لم يكن

عمل صالح لم يقبل وانما صح الجمع المنكر بيانا للمعرف المعرف لما يلحق من التكرير فيه بالوصف كما مر الكرة فيه ولان التنكير هاهنا

للتكثير وهو يناسب التعظيم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو فعل يقابل الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر

مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا وعملا واعتقادا فلا اختصاص للحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والشارع

جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله

الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنان

فاثبت لها مشارع يرد بها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لعقول العباد الذي

هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول والدول

ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ومقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج

السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا

ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثاني من المصادر التي لم يسمع لها ثان والقابل الزيادة والارتفاع في بنى نماء ونمو والنمو

الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة

فالمحامد شجرة لها اصل هي الايمان والاعتقاد وفرع هو الاعمال من الطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان

خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله تعالى ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه من تمجيده

من اسمائه المتصفة بصفات الكمال والرحمة وغير ذلك بالمقال والاحسان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان

الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان الحمد نافعا الى الله تعالى ومتوجها عنده بمنزلة

دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجناب ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح

يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المص رحمه الله الى ان شجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ

الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى متقبلا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة

المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد

للاختصاص وبلفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل متعلق بالمحامد بمعنى المنعم اشارة الى عظم النعم الذي

وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدر الشريعة ثم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون

الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتنى هي عليه من علم ذات الله وصفاته والعنوان

فتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه

ومعنا تنها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة وتمتها كونها عامضة لطيفة لا تصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم

تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار
الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة
على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ
ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك
على قانون الاسلام **قوله** بنى على اربعة اركان قصر الاحكام بمنزلة البدن من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة
ان الملتجي اليها يامن غوايل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كلجين الماء والاحكام يستدل
اوله جزئه مرجع على كثرتها اي اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي في ان ابتناء الاحكام عليها
من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اي القايسين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه
وراعيت حاله والمعلم الاثر يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس
ترتيب الشرع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وانما تاخر
حيث تاخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل النص على ما هو في غاية الظهور وعلى ما هو
دونه وعلى ما هو في غاية الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب العز وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على
محكم هو في غاية الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو في غاية الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها **قوله** مقصورات
اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب
من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفايدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم
من العلم بالسر فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف
وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** بكبح عنان ذهنهم يقال
كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع

متعدي الى مفعولين يقال اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى
الادراج والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته
والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة ما داما في اعراسهما وجمع المؤنث عرايس والمذكر عرس يعني تتشنشن
وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام
المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكان المراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص
فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة
قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المبين بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه
على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة
نوعان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام **قوله** ما رفع
اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان
الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اي عظيم الامر اهم ابوابه ابواب الحجة فانها كنوز
اي مدفونون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة
الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعني
بان فاصل الكلام مرموزة المواضع حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض من هذا الباب والنكتة اللطيفة المنقحة
من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني فذاوي الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر بتامل
اللحظ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتشتيت التفرق يقال
تشتت الجمع وشذر بذر اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في ليقه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي تريبه ونشمله
دون الكلام لا يخرج عن تعريفها بان في اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها

وانه ليس يبحث على قواعد المعقول بان يراعي في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم
تداخل الاقسام الى غير ذلك مما يلتفت اليه المشايخ قوله هو رد لما فيه اي في ذلك المنهج الموصوف يعني كتابه وكذا الضمير
الذي ياتي بعد ذلك قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم
اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزه جعله
عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات ت
وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله انما هو بهذا الطريق وهو كونه
في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا
لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وتميزه على طرق متعددة ومراتب مختلفة
ولهذا قال اهل الادب السحر بلفظ الجمع ومرتبة الاعجاز بلفظ المفرد ويقال لكون ما عليه الطراوة وعروة الكون كلمة بالحي
يوضع عنده اضيق وهي اقوى من الهدب يخصها بالاعجاز الذي هو اقوى من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف
ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة حتى كانه يجب الفايقة
الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق الحقيقية الموجودة
غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق الحقيقية والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله
غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى
من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلها معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وح
تتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تع
ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الا
عجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه صدر من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته

والاتيان

والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط به قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين
لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن
الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب والسنة والاجماع
يعني في اخر القياس ببيان الترجيح والاجتهاد
والقياس وهو مذيل ببيان الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف
بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها
بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فيه كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه
الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحسن تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص رحمه الله هذا الذي
اذكره اصول الفقه اغناء للسامع من السؤال او قال من لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب
لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الا علام
وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف
اللقبي فان عدم تقديمه امكن وذكره في اللقبي كما قال المص رحمه الله هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولا احتيج الى المراد
تفسيره تمام في اللقبي وتمام في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب رحمه الله ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي [illegible]
عند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال في تعريفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال ثانيا يعرفه باعتبار انه لقب لعلم
مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش
ونجاة المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفه باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه
لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا
لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه
باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث
انه مبنى له ومستند فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبنى عليه

واعلم انه لم يتعرض لغايته اذ يعلم من تعريفه ان المقصود هو التوصل الى الفقه

الشيء من حيث يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع الاصول

وقيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة

الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص رحمه الله الى ان الحمل خلاف الاصل والاظهر في العدول

اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك

يشمل الاسناد العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء

ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما قال المص

الوجه الثاني ان الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء

اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثلا ابتناء السقف

على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار

يعني كونه مبنيا عليه وهو موضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثال ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي

والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية

على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** اعلم ان التعريف اما

حقيقي للماهيات التي لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاول الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس

الامر ولابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثاني الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب الاعتبار

العقلي كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاسم الموضوع بازاء الشيء

ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثير المختلفة

الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثير المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركب من عدة امور لا ينافي كون

بعض الماهيات الاعتبارية بسيطا على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا

فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهيات حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقلا نفس حقيقته

ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف

حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم

وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ

يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق

لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارة المتن

بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة

سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها

بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب ما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة

عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار

اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل

الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم

بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده

يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** ويشترط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق الحدود على ما صدق

عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول

غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكلية بعينها كما يقال كل

انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي

كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا

بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فتقريره بانه كلما انتفى الحد انتفى

المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بانتفاء المحدود على ما انتفى عنه الحد والحاصل

الحدود جمع حد

واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود وكلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل احسن لانه ينبغي ان لفظ الاصل في اصول الفقه موضوع لمفهوم كلي
الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد منشؤه
ان ما كان او غيره فمن الجلي ان تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه
او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني
اما ان يكون ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآلات النجار وقابلية
الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب
كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا ومنها الجنس من وجوه الاول
منع اشتراط الطرد مطلق التعريف لاسيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات
الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تعريف الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكفي
ما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل
على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الحقائق
والتبعية من الجانبين يدل على ان كل ما يحتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا علمنا الحكم تترتب على امور معلومة فلا شك ان امور ماخذه للحكم واصل
مع ابتناء الحكم عليها ليس حسيا ولا ملحوظا ولا عقليا تفسير المص رحمه الله ولهو ترتب الحكم على دليله قوله والفقه نقل المضاف من معنى
متبولا ومنقولا والمضاف اليه تعريفين مرتين من احدهما دون الآخر ثم ذكر من غير تعريفا ثانيا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها
فهذا لزم يريد النفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية او جيما الافعال ومنها الخطاب
وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والثبوتية الاحبر على الدلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا ونسبة قولها لها
وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للضرر ويعدها بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والالام
والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية ثم ذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصار المعاني
المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما ثبت به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ثبت به

لان ما يلتزم به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع من الترك واجب وبدونه مندوب وان كان
تركه اولى فمع المنع من الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع من الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي
محمد رضي الله عنه وهو المناسب هاهنا لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما يجوز بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح
بابهما وهو لزما لكم تركه اولى من فعله مع المنع من الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب
فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب وكذا اطلاق
الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل اي ايقاع على ما هو المعنى
المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما ثبت به المكلف الفعل الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى
صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر من المكلف فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرها وان كانت
في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام
واجب وهو المراد هاهنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما اخر لانه لو اريد بكف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب
بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنا عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا ما هو من
الفعل والترك قلت لانه اذا اريد الواجب ما يدخل فيه ما يثاب عليه لم يصح ذكره في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام بما بعد من التفصيل المذكور لانا لا نعني
ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد ونحو ذلك فلا نخص لان فيه
مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد
في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب والمعتبر ان ترك
الحرام يعني كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك
على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت المراد به

بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب يجبر بينهما لان ماسوى الحرام والمكروه يشمل الواجب
مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز تلبث حينئذ مخصوص بغير ما التخريج بدخوله فيما يجب
عليها الثالث ان ماحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع من الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بوجوبها لها وا
عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة
احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب
ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على
التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد هنا ايضا لهذا وجوابه عليهما مع ان اطلاق اللفظ المحتمل
المتعدد مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رضي الله عنه الفقه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية المراد لتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان
يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية
العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع
كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل
مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول
عليهما السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبة
اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق
على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد هنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والحق
ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين لان العلم بها تصديق وبغيرها
تصور فالى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل
تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص لهذا انه جوز

جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في بيان فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرع
ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو
خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية
يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم
فكيف يتوقف عندهم على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او بعثة النبي عليه السلام
وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب
الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية ما في الباب انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد لان المنافي لتوقف وجوب الايمان ونحوه
على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق
بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا لا يصح على التقدير الثاني الا اذا كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام **قوله**
اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام ومع لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد
حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب
فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد
المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء
لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم
بالاحكام من الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم
المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمص حمل كلامه على انه احتراز
عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك
الا ان يكون العلم ماخوذا من الدليل فيخرج علم جبريل والرسول قلنا لو سلم

فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات قوله ولما عرف الفقه المذكور في
كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والبعض
ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله وان كونه نوعا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة لكن في ذلك لعدم تحصيل
كتبهم فنقول عرف الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به
التخاطب وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه
افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه ببعض من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا او الخطاب يتعلق بجميع الافعال
كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا بالاضافة
الى الله تعالى يدل على ان الحكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله
اياها ولا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة
بافعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد لتخصيصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم
بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار من الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير ومعنى التخيير اباحة
الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع من الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع من الفعل
وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد كاتب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلف قوله وهو
وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول
بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم يكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق والثاني انه يشتمل على
كلمة او وهي للتشكيك والترديد ينافي التعريف والتحديد والثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب
الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والحاصل انه في نفس الخطاب الوضعي وكذا المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول
بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى

بمعنى تاثير الحادث

بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات
والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله لا انه نوعان نوع له
الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا
تتميمه وجعله شاملا الحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع
حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على التسمية حكما فلا مشاحة معه وعليه يعني التعريف ولو سلم فلا نم خروجها عن الحد فان المراد
الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة
وجوبها او حرمة الصلوة بدونها ومعنى شرطية الطهارة وجوبها او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب
ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب البعض الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي
ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير الا في التكليف لانهما مفهومان متغايران ولزوم
احدهما للاخر في بعض الصور نادر على انه محال وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي
حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه مع
كونه خارجا عن التعريف وجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحقق مفهوم العام والخاص على ان
قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه نزاع والمعنى المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا
قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصر ان الحكم خطاب الله تعالى آه اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي
خطاب الله تعالى فتوهم البعض ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض والاختلاف لا صدر الاشاعرة في ان هذا
للحكم الشرعي قال البعض اذا كان هذا تعريفا للحكم فيخرج الشرعي ما يتوقف على الشرع لكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان
تعريفا للحكم الشرعي فيخرج الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف والا كان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان
الحد والايمان لا يوجد لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم الشرعي يسكا امرا الى آخر
لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا كان ذكر الشرعي فيه تكرارا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع

فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا نخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدون بالحكم في
الاصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اي الحكم على المفعول اي المحكوم به
قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت
بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورده في كتب الحنفية
فاجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم
هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل
منه صفة حقيقة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وثانيها
الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال
العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من
العين ورقة الصبي اولا بانه لا يبعد جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبا وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته
حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال لا يتاتي على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة
الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله او ذمته لا مدخل في تعريف الحكم ان اريد بالعباد
المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الفعل موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا
امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة وبمعنى جواز البيع صحته وبمعنى كون صلوته مندوبا ان الولي مامور بان يامره
على صلوته ويامره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب
واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد على ما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما
كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل
وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لا مأخذ في تعريف

الحكم المتعلق بفعل المكلف اخص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف
الحكم الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح والعملي ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار من
تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا دخل الحكم في تعريف الفقه على
المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح
لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني
لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم بهذا فقها ويمكن ان يقال ان المقصود بالعملية تقييد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس
وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج منها مثل وجوب الايمان ويدخل
مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما والظاهر بقيد الشرعية ما ورد به خطاب الشرع لان المقدر ان الحكم هو خطاب الله تعالى
فح يكون تقييده بالشرعي مكررا وعند الاشاعرة ما تدرك بخطاب الشرع من قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام
فلو كان خطاب الله تعالى احد تعريفا للحكم على ما هو المعنى للاحكام الشرعي لكان ذكر الشرعي مكررا البتة اي تفسير فسر قوله فيدخل يريد ان تعريف
الفقه على راي الاشاعرة متناول للعلم بمثل حسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما
وما اشبه ذلك لانها احكام لا يدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت
هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل الحكم على حسنها وقبحها من علم الاخلاق
وفيه مر في ما سبق بانه يراد علم على معرفة النفس ما لها وما عليها يخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي
الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه ذكر في ما ذكره قوله او دخل من قيد العملية فيما
ولا يراد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال
فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها
يعني انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا يعني انه لو لم يحترز منه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما ذكر المص

فامتنع من يمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قيل يصح ان يكون العالم بمسئلة او
مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة السند لا يسمى وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بعشرين مسئلة
ليس من الفقه فلا بد من اخراجها من تعريف الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الا
صطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي
الجميع واما الكل واحد واما بعض نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قيل والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها لانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها
مادامت الدنيا منيرة اشكلت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وموالفة بقوله لا يكاد يتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فيتبين بعدم
احاطة البشر بذلك والا كليا تفصيلا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اصلا فلا تدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما
الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كالكل يسئل من اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري و
اما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف ونحوه ولانه بظاهر انه
لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه يجاوز عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين
من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا منه كونه مما يسبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعض ما لا يراد البعض وان
قيل لا يراد الكل بل ح وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها
ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم
ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد
او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا يبلغ ذلك والظاهر انه قصد بالكل جميع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويوجد فيه
في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه قولهم المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بعدم تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري و
لما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام الجميع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه
والقريب غير منضبط اذ لا يعرف اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب والماقسم التهيؤ البعيد بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد

حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه الاسباب والشرائط التي يمكن بها من تحصيلها وبكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده
المص باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ
بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم
ان شيئا من الاحكام التي يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ حيث اجتهد الاجتهاد برايه
فيما لا يجد فيه النص ولم يقل ابي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة
يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المتبع على
ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الفرق بين العلم والجهل كونها صفة ادراك قوله
بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا اظهر بعد نزول الوحي فالعالم
به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلث احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور اصرانا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس
من شرط الفقه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط ان العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة الاستنباط والفروع القياسية من تلك الاحكام او
استنباط الاحكام من ادلتها ح ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص كالعلم بالفقه من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاولى ح
قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فرعا مستنبطا
بالاجتهاد فتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يتم في اول الفقها
واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه
ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ولو اشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية
كيلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخر
العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفة
ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو

عندهم لعلم مخصوص معين كساير العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من
الاحكام فيوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا
ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عم
لعدم الاجماع في زمنه وكانه اراد بالعلم بما ظهر نزول الوحي به فقط اذ لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله
في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان لا يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم
الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده فيه اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل
مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من الفقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي
ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع الى ما يعرفه رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد
الظهور على الامة الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الامصار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم
الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر بعد تعبير فيها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال

قوله بجواب اولا منع بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا
انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وما قلنا هو الذي ذكر في
المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك
حتى صار متواتر المعنى وهذا يعني اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان
كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه وهذا على
مذهب تصويب كل مجتهد فانه قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمل النقيض فيستحيل ان يكون مظنونا
معلوما فيصح بجعله ما بملاحظة هذا القياس وجوابه انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر
قطعيا على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد
فهو واجب العمل او هو ثابت في حقه بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل

قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل
الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا
المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به
قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا وكل ما يجب العمل به معلوم قطعا
فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحق ان ما لا نم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا
انه حكم الله لم لا يجوز ان يكون العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى قوله والا لم يجب العمل به ممنوع النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون
المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا لا هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه ما سبق كان
مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطها ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس
او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط
عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول
نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع
الى التمسك بمعقول النص او الاجماع ومنهم من ذكر في الادلة الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مثبتة للاحكام
والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب
والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا
يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة واعترض بوجوه الاول
انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني
ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن هو سببا في شيء آخر الثالث
انه او لو في بعض الاقسام ينافي التقسيم لانه في كل قسم فيستلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلم قسمان اسم وفعل

والتقسيم الثالث هو الحرف الرابع ان تعدية الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة

الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم التفرعية دخلا

في مفهوم الاصل بل ان الاصل متوقف بالتشكيك وان الاصل الذي يستعمل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا

اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك لمعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف

غير داخل في الاصل المطلق يعني الكامل في الاصالة وعن ابيه واما الابن فلانها يبتني على ابيه في الوجود ولنفي الابوة والاصالة

للولد فلا يكون هو حاكم نافع لشيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واذ البعيد انما هو الواسطة الى سس

السبب القريب لانه فرعه فيما نعرفه يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس

ليس بمثبت لحكم الفرع فصلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن

الثالث بانا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم

الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز

وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع صح ان يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التعدية

بدونه وان اريد به بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كما مر وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر

ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه

بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار اصوله الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يفيد القطع اذا بدا

لا بنفسه السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة ظن وربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما عرف ان اصول الفقه لقب العلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح

كنحو الادراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب

مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن الاطلاق للتوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة

ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه انما هو بعيد ليس بقريب

اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب

والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام

ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل يتعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة و
يعني مثبتا
يقاس عليه ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع

على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى

الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال

بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية

الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام

الجزئية التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلاف ما يليق بها وسموا العلم بها اصول

الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمالي وزاد المص قيد التحقيق احترازا

عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على قواعد مما يتوصل به الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم

وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ويعني بالقضايا

الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا

ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل

نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية

يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله الاكبر والدليل مؤلف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر

ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى

ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل

الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط

مثلا الصلاة واجب ... والزنا حرام ...

توصلا قريبا ... الاستنباط او معرفة ونسبة الى الفقه

من الشكل ص

وقولنا الحج مامور الشارع من الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب من الكبرى والدليل المذكور الاول من القواعد التي متوصل بها الى الفقه
من القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة
الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المط الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القواعد الكلية يتوقف
على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك من مطالب اصول الفقه
ومندرج كلها تحت العلم بالقواعد على ما شرحه المص بلا امر يدعليه **قوله** وان يكون القياس مؤديا اليه راي مجتهد يعني لشرط وكذا
فيما سبق فيه اجتهاد كاراء المجتهدين من مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز
الاجتهاد على خلافه **قوله** ولا بعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم معترفون بان البحث عنه
انما وقع من جهة كونه مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا يقال الى الفقه لان المقلد متوصل بقواعده الى مسايل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام
عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة **قوله** يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا
يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم **قوله** فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم
ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض هاهنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كا
لادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا
والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على انواع اعراضه
الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه
راجعة الى الاثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسايل هذا
الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام
بالادلة فان قلت انا بالهم يجعلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت
لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام
وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** والماثلث

يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم الا انها وقل ما هي مبحوث منها من القسمين يعني قسمي العوارض التي
للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية
مزيدا او رباعية معربا او مبنيا الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر
في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه
وتركبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان نذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل متقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن
الاصول كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن
حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى التصديق ومن حيث انه
قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن
احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة يحد
برسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون
البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة لا البحث فيه
عن احوال الاحكام بل انا نحتاج الى تصورها لنتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة
بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها
راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من
المقاصد والآخر من اللواحق تحكم **قوله** غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واتم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال
ان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم
بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم قد يوجد بعد الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح جمع الادلة
وهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه وقد اضطرب لما ذكر آخر الكلام ولم يتضح ان الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية
وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم ان هذه نكتة مباحث في الموضوع اورد ها مخالفا للجمهور المحققين فيجب

فيها

الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان
المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا
من احد المضافين وبعضها ناشئا من المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما في البحث في الاصول عن
اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ من الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها من الحكم ككونه
عبادة او معاملة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته
ونحو ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة من احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال التصور
او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المحقق فالموضوع
لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع موجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات
وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وذا ان مسائل العلم الواحد
كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك ولذا لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة
والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم
التعليمي في الهندسة فانها متشاركة في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والا
غذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها متشاركة في كونها منسوبة الى الصحة التي
هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يعلقوا رعاية ما يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
فعل المكلف والمقدار ثم انه بما اوردنا من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ ما ان مسائله ليست
امرا اضافيا لعموم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور
والتصديق في المنطق **قوله** ومنها انه قد ذكر الحيثية المبحوث في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع
هذا العلم هو كل الشيء من حيث كذا ولعل حيث موضوع للمكان المستعمل لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود
اي من هذه الجهة وهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي

الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود وهي اذ يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود
لا من حيث انه جوهر او عرض جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك فلا يبحث في
حيثية الوجود ولا في اثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون
في الطبيعي فذهب البعض الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت
جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه
الذاتية والقائل ان يقول لانم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية
وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما
ذهب اليه البعض لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم منها ما لزم البعض من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات
والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض
للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض فليس
الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور ان المراد
من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان
الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية فتقيده بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية
وبالنظر اليها اي ملاحظة في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة الحيثية
البتة **قوله** ومنها ان المشهور الحق انه لا نزاع في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف
القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز
فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة النوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز
العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد

المسائل ما تحاكم موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع
من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات
بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الاخر علما آخر فيكونان علمين
مشتركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع والا لما
وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها واوضاعها وفي السماء والعالم عن
طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان
العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها وتنضيدها وموضوع العلم
العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال
والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو على ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها
قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها
وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا
وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها
فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك
الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان
يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك
في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد
آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل
موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من

من حيث

من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد
والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء. قوله وانما قال المستدل على ثبوت الاعراض الذاتية
المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه متصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة و ح
انما اتصف من غير تلك الصفات لاستحالة الجزء لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل فكان
ينبغي ان يتعرض لنفيها وح اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي او الصفات او يكون كل منها مبدءا لصفة اخرى
وهو ممتنع بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزء به ... لذاته فيثبت
عرض ذاتي وح فالبعض الاخر ... لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون
لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية وكونها
فاللازم تعددها ... قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم
التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلافها اما بالنوع ... باختلاف المحل
قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو
ح لانه يوجب الانفعال في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز
ان يكون لحوق بعضها الاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان
في الذات كيف والحي يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا والسابق مختصا بما يكون
غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اثبات عرض ذاتي آخر. قوله فتقسيم تفريع على قوله فيبحث فيه كذا وكذا يعني فبسبب ان البحث في هذا
الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام يقسم الكتاب اي مقاصده على قسمين وانما جعل التعريف والموضوع ايضا من الكتاب
مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة
ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا للركن الخامس
قوله الركن الاول في الكتاب وهو القرآن المكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية

ن

من الايجاد والتعصب بعضها ... [illegible]
اذا ... [illegible]
وان كان بعضها صفة ... [illegible]

على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى
أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول
إلينا نقلا متواترا بلا شبهة على أن القرآن تفسير للكتاب وما في الكلام تعريف للقرآن وتميز لما يشتبه به لا لأن المجموع تعريف للكتاب
لأنه يلزم ذكر المحدود في الحد ولأن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله تعالى وغيره على ما يوهم البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم
وإن كان صحيحا في اللغة والشارح وإن كان نوعا لأن يشترون به ثمنا قليلا إلا أنه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل
فلإزالة هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم الكتاب والقرآن يطلق
عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل
صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها لكونه معجزا لأن على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبرها في تعريفه
الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الإنزال والإعجاز لأن الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام
وبعضهم الإنزال والكتابة والنقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتابة
في المصاحف والأنكل منها في زمانهم فهذا بالنسبة إليهم من أبين اللوازم وأوضحها دالة على المقصود بخلاف الإعجاز فإنه ليس من اللوازم
البينة ولا شاملا لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف
تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والأحاديث الإلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل
شيء منها بين دفتي المصاحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الكل حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم ينقل بطريق التواتر
بل بطريق الآحاد كما في مصحف أبي أو الشهرة كما في مصحف ابن مسعود فلا حاجة إلى ذكر الإنزال والإعجاز وإلا كتابة التواتر
بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين
أنها ليست من القرآن إلا ما وقع في بعض آية من سورة النمل وإن قولهم بلا شبهة احتراز عنها إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح
من المذهب أنها آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور فليس في كتبها في المصاحف بخط القرآن من غير نكير من
السلف وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز قراءتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التيمن والتبرك كما في قوله

الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو لقوة شبهة بها ونك
بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير فإن قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل
يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عنده آية فذة مستقلة من السور كآية توالتا في باب الآداب كما ذهب من آيات
من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن لنزولها للفصل والتبرك وليست بآية من كل من السور وجاز تكرارها بل
السور لأنها نزلت كذلك وعلى كذلك خلاف من أخذ ملحقي بالمصحف آيات مكررة مثل أن تكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين
فإنه بعيد في ذلك أو مخرج على ما هو المناسب لغرض الأصولي كون المراد بالنقل بين دفتي المصحف هو ما يشمل الكل والبعض إلا أن
الإلزام على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا إنه حرف وإنه يختص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع
أن يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وقراءته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المص المراد بالنقل جميع ما نقل إليه ويصلح
تعريفا للمجموع المختص بالمصحف الكل فلا يرد عليه شيء إلا أنه لا يناسب غرض الأصولي فإن قيل فالكتاب بالمعنى الثاني مما يصح
تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فإن قيل يلزم عموم الاشتراك قلنا لا
مع كونه حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل إنه موضوع للكل والبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون محمولا على الكل
والبعض بعموم الاشتراك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أي الكلام المنقول في المصحف تواترا
فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم الاشتراك في شيء **قوله** فإن أتم الجواب بالجواب عن هذا
يعني أن جعل التعريف المذكور تعريفا للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الذي لم يعرف في المصحف
اكتفاء بالعرف والإشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وإن جعل تعريفا لماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف
وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن فيرد أنه لا يعرف ما في المصحف غير القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور لازم إذا جعل تعريفا
لماهية القرآن دون الكتاب لأنا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن كما هو مقتضى التفسير والاتحاد فتوقف المصحف
على ماهية القرآن لتوقفه على ماهية الكتاب وهذا يظهر أن تعبير المصنف على ما هو الوجه الأتم يدفع الدور لأنه أبهما في
للكتاب والقرآن فالمص صرح بأنه ليس تعريفا لماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن إشارة إلى أنه لا فرق في لزوم الدور من المقصود

القرآن كم

ثم قال وانما لزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب على ما هيته فذكر احدهما مغن عن الآخر فاذا
قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة وخرج منسوخ التلاوة من التعريف بعد التواتر فلا دور
قلنا عدول من الظاهر الى الخفي ومن الحقيقة الى المجاز العرفية فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو لمفهوم الكلي
الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس محفوظ
وبقدر سورة لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بدون معرفة المفهوم الكلي ففي كلام المصرح ان التعريف
للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تعيين خواصه فان كل ما يطلب بما يميز الشيء عما عداه تشخيصا كان
او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت
والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال
الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها
يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي
دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن ما عدا المعنى القديم اعانه التميز بتفصيل مجرد ذكر النقلي فلا حاجة الى نفي
القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر ما في القيود تحصيل للمساواة **قوله** على ان الشخصي يحد
لان معرفة الحقيقي لا يتيقن مشخصا به بالاشارة اليه واما التعبير عنه باسم اعلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد انه تام وهو
انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته والقائل انما عنى بالتشخص المركب الاعتباري مجموع الماهية والتشخص فلا نكون ان
يحد بما يفيد معرفة التمييز لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن ايضا مركب
اعتباري فلا كلام في الاحتياج الى سائر المقومات والى ما ذكر في تحصيله من المشخصات وقد يقال ان المقصود تعريف الشخصي على
مقومات الماهية بخلاف الشخصي فلم يفيد التمييز الذي هو المقصود من التعريف وان ذكر معها العرضيات انضمام الجزء ولم يكن
الا ان زوالها لا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعدم زوالها من الجزء واليقين وكل الشخص
فلا يلزم عدم صدق الحد عليه بحسبه والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود وان لم يفد حقيقته

بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فانه يمكن لنا ان نحصل بالاشارة الامر **قوله** على ان الحق هنا وهو ان القرآن
عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي
عليه الصلوة والسلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل لكان ما يقرأه كل احد غيره
لا عينه ضرورة ان الاعراض يتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم للمؤلف
المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها
زيد او عمرو فالتعين في جميع ذلك هو النوعي في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان
جبريل خاصة يكون قوله على ان الشخصي لا يحد تاما لان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة وثانيهما
ان القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذا الكلام بهذا الترتيب وثالثها ان تركيبه اصطلاحا
في تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه
والقراءة من اوله الى آخره والآخر ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي
المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا
وبناء **قوله** فان الاعراض شيء اي فلا يلزم ان يعرض المشخصات حد الا يمكن تعدده الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك
من ذكرى حبيب في التفصيل فانه يوجد مشخصا من القائلين المخصوص بين فروق الكلمات والقيام الهيئة كما انه
بالحركات والسكنات على هذا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ [illegible] انضاف الى تشخص اللفظ ايضا تعين شخصيا حقيقيا الا
تعدد اصلا [illegible] مثل هذا المؤلف شخصيا [illegible] ان ينضاف الى شخص المحل وتعينه حقيقيا **قوله**
فعرف ابن الحاجب فلم نعرف المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي [illegible] المراد ببعض من جنسه [illegible] الفصاحة [illegible]
لزوم الدور ممنوع [illegible] لا يتوقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل على بعض من جنسها [illegible] اوله وآخره [illegible]
او غيره [illegible] **قوله** [illegible]
[illegible] فالكلام [illegible]

مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين ما علم في العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير

وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وحينئذ يعم الكتاب وغيره لانا

نقول وكذلك جميع المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب

لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله كما كان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى بالوضع لا بد له

من وضع اللفظ للمعنى والاستعمال فيه ودلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان

كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام

الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الحاصلة من التقسيم الرابع فجعلها تارة للاستدلال بالعبارة وبالاشارة و

بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة اخرى الوقوف بعبارة النص واشارته و

دلالته واقتضائه وذكر في التقرير ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بزيادة على النص شرطا

لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام المعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام المعنى والبواقي للنظم

ورجح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة

والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم

اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا

بالتواتر صفة اللفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز متعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى

فانه اذا قصدت تأدية المعاني بالتراكيب صدقت لتراكيب مختلفة تختلف باعتبار كيفياتها وخصوصياتها في النظم فان روعيت على وجه يقتضيه

الحال صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة المجموع والمعنى وقد قالوا

ان معنى القرآن في نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل في تفسير الفاتحة او فاتحة من العلوم والكواكب وبعد الاعجاز النظم المجاز

النظم لانه محل الاعجاز حاله تحدى بكلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز

القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله ثم اللفظ انما عبر هنا باللفظ لان النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ

مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لا توالي ها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق وهو الالفاظ

المرتبة بهذا الاعتبار وحتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول لم يطلق هنا

المقام على المرجوح حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام

المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة النظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك هنا

هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا ان النظم حقيقة في جمع

اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه

الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة اذ المعنى هو المقصود لا سيما حالة المناجات فرخص

اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط الاختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلام الكفر بغير ما تأول واحتمله

المعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل قراءة التغيير اتفاقا وتسل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوي او زنديقا فيقتل

واما الكلام في انه ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا لزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق

الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا النظم

العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا لان المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او يحمل قوله تعالى

فاقرءوا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح لذا فان قيل فعلى هذا يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز

اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص

نظرا الى ان المعتبر هو المعنى لما يبني قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية

لا غير قوله حتى لو قرأ اشارة الى ان الامر لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للحنفية الكافي بل للمنظم ايضا

فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل

النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا في كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص منهم في ذلك والمتأخرون ذهبوا الى

على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله الاصح انه رجع الى قولهما على ما رواه نوح بن ابي مريم منه فان جميع الكلام

لان ما قال لخالف كتاب الله تعالى قائم احيث وصف المنزل بالعزيز وقال ابو اليسر هذا حسن جدا مشكل لا يقع للاعتماد ما قال ابو حنيفة رحمه الله
وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا والمهمات بدليل شاف وقوله باعتباره متعلق ببيان للتقسيمات الاربع اجمالا ان اللفظ ثم الاقسام
ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد
ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه
من النظم على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم
ثم الاستعمال مرتب على ذلك مع كأنه لوحظ المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم التقسيم
الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك
من الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول لـ
من درجة الاعتبار واورد الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة
والا فمجاز وكل منهما ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا ان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق
العبارة وطريق الاشارة وطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة
وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء لا ان هذا وجه
ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام لجواز صدق بعضها على بعض
لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين اقسام كل
من تقسيم بتقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منها اما معرب او مبني على انه لو جعل
الجميع اقساما متقابلة يكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كان اقسام القسم الاول فان لفظ العيون مثلا عام
من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا القسم الثاني قوله وهذا ما قال فخر الاسلام

مراده فقد صح ان الستة تمكنانه وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والي مقابلتها لانه ان ظهر صحو

فلا يجوز للمرتهن اعتق عبدك عني بالف فاعتقه ويرجع المعتق اليه وقال المطلق الشرعي عني بمن عبدك الا بطريق الكلام بع عبدك مني بالف ثم اعتقه وصوح المعتق الى الآمر بطريق المعلوم كالوكيل وهو الاقتضاء

في التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه بنفسه لا باعتبار
المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره البعض وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم الحروف بعضها على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع
كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء المعنى الحدثي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما
عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه لكونه موضوع له
فيكون حقيقة او لغيره فيكون مجازا ومن طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق
الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه
الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة
او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه للكثير او للواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير
او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا
فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام
الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او جنسي او نوعي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك
والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل
فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا لمعان لغوية ثم نقلت الى المعاني العلمية
لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالفرق والفعل
والاوزان ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع
ما يصلح له [illegible] واحترز بقوله وضعا واحدا عن المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين لافراد العين
الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
ليس بمستغرق على الصحيح فان قيل المراد بالاستغراق ان يتناول [illegible] على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم

او على سبيل البدل كان مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في العام
النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصح جوابا عن النكرة
المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع (نوع) للكثير الوضع لكل واحد من
وحدان الكثير او للامر المشترك فيه وحدان الكثير او للمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان يصلح للوضع له او جزئيا
من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه زيد ورجل وعمرو وفرس
ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة الاسم كآحاد المائة فانها يسمى جزئيات المائة ثم يتناول الواحد
المتعدد بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة
المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجموع
في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضرورة ربما يمنع ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي
ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز في التعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي
وعمومها ... وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ
دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد
بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة
ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له
ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكل للجزئيات
او الكل للاجزاء فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط
والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقا لما يصلح فدخلت في الحد وقوله مستغرق من نوع صفة لفظ ومعنى الاستغراق لما يصلح له تناوله لذلك
بحسب الدلالة قوله والاجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر
مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عنده عام سواء كان مستغرقا او لا والمص لما اشترط الاستغراق على ما هو المختار

المختار فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير
يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والاجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الآن مثلا
غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره يلزم ان يكون واسطة كجمع منكر او نحوه مثل معنى عبارة
المص ادخاله في قوله ان لم يستغرق الجمع منكر ونحوه قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون
نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة
والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص
والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما يرجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك
وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال
خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك
لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل
في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي
التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة
ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل على بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم
صيغة ولغة وكذا المجمل يكون مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فاذا زيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان
المضمر خارج من الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما يقابل المضمر واسم الاشارة والصفة تقتضي هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه
مبهما وضع المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل فالمضروب معناه معنى الضرب
مع المفعول وهذا معنى قولهم دال على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها والمص ذكر قوله مع وزن المشتق ليشمل اسم الزمان والمكان والآلة
ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع الفاعل ومعنى المقتل هو القتل مع المفعول والتعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع
عليه بالفاعل والمفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال والقايل ان يقول هذا التعبير لا يصدق الا على صيغة تكون على وزن

فان المشترك موضوع لمعان متعددة تحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا ظهر ... الموضع ... من اقسام النظم

الفاعل او المفعول لان التعبير بما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان و اسم المفعل والمفعل ونحو ذلك فليس نحو
الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخبز هو الخبز مع
الفعل ولا معنى المسنح والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل فان منع ذلك منع خروج اسم المكان والالة كالمقطع بان القول
بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل
وماله العلم والجنس اما مشتقان ككاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق
علم اسم جنس
يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر والمردود مشتق والمردود
اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ
مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة
هو اسم الجنس لا العلم **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون التعدد وليس كذلك للقطع بان المراد
بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** في ما وضع لما كان الخارج من القسم بعض انواع النكرة
وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها
قوله عند الاطلاق الماضي قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل
في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحال الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع
دون المتكلم على ما ذهب اليه البعض لانه اذا قال هذا رجل يكن لم يكن الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ
قوله واعلم انه يجب ان يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات
قد لا يتنافيان كالوضع الكلي لمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا
لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والنفس والذهب وغير ذلك
وقد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين
لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد واما ما ذكره من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجيء جوابه في هذا الباب ما تكلفت

للتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام
المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العموم الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك
وقد علم بما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسيما له نظرا الى اشتماله معناه على افراد
منفقة فاحتيج في التعريف الى الكلية او ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج المثنى لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة
بين الافراد وقدم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرة لخصوص
الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل
وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات خلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا
وهم او تلبيس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد
ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو وهو بين ان
الحدود لعموم تعريف القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان لقسمه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كليا لكل ان الخاص
اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما
الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المتشخص **قوله** يوجب الحكم اي يثبت الاسناد الحكم
الى الاخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص يوجب الحكم ثبوت العلم له وكذا عالم وفسر بالحكم الشرعي بناء على ان
الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فانه قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيدا وعالم قلنا كانه اراد ان يورد
في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول
الاعداد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل ويجيء
في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ
عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** في قوله ثلثة قروء بيان

او لكثير محصور او وضعا واحدا او اشار الى ان لفظ الخاص ايضا موضوع لواحد

التوفيقات في ان موجب الخاص قطعي يتقرر الاولى ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان ان عزمه لو لها ان ابتدا الطهر
الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وعوظ فانه قيل في كلامهما جابر اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين
وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم حكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر
بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او في اسماء جمع
الثاني بان وجوب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزي ومثل جاير في العدة كما في
عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي الا ثلثة اطهار غير الطهر الذي
انه زيادة نصف القرء
وقع فيه الطلاق حتى تنافي له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود وسطر الشرع بيان ن
ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة
الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه لو لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا
بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالعرض لا باعتبار انه مما يجب للعدة
لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رضي الله عنه سند دفع ما يورد عليه
بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر سوال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للجمع مما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل
اسم للقليل والكثير حتى يطلق على الطهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان كان اسما للجمع فقد ثبت ما ذكرنا سابقا من الخ
وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل من ثلثة مرورا ثم لو ثبت انه على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكر المص لانا لا نكم
لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل … من الثلثة … لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فلزم
انقضاء العدة بمضي لحظة من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا
باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باحاد الاعداد او الاعتبار انقطاعها بالاضداد
وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان

كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامر المستمر تحت العدد كما يتوقف على انتهائه يتوقف على ابتدائه
فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز
اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بمجرد البيان
قوله ثم ان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا
اقتصر المص على الثاني منهما وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بقوله والمطلقات
يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة
على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس كذلك لان قوله والمطلقات يتربصن الآية لبيان وجوب العدة
وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته فذكر الطلاق الذي مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيبه مقتضى
تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله وبعولتهن قيد للطلاق لا ذكر له ثم انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون فيه تعني قوله
الثنتي
تعالى الطلاق مرتان اي متعاقب بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان
خفتم الا يقيما او فقيتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله تعالى اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة
فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه … الا ان لا يقيما … جانب
المرأة مع انها لا تخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق العرف ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي
الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالمصرح بانه … في الخلع وانه طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي في احد
قوليه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام
بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية
الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فلو لم يكن كيف هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فانه قبيل انفصال العطاء
والعلوم منه

بقوله الطلاق مرتان على ما قاله عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم
بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
وانما هو على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين وهو ما يدل عليه سياق النظم وعنوان الافتداء منصرف الى الطلقتين اي فلا يحل لكم ان تأخذوا في
الطلقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق
مرتان يوجب اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا على الاداء او احديهما خلع
وافتداء وبهذا يندفع الاشكال لان احدهما لزوم عدم شرعية الخلع قبل الطلقتين على ما يوجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود
الله الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها الى آخره على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين
بل متفرع عليها والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على عدم الخوف في اقامة الحدود ولكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد
بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما هو قول ... لان الخلع طلاق باين وثانيهما انه لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وان الحجة
الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ ... نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع
وفيه نظر لان المفهوم من نزاع الخصم الاخ ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وان الحجة
صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة
التخلل بعد ما تقرر من سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم
فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول انه للترتيب في الوجود
والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة
واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلابد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى
انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح انه لا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
الا والثاني الاية على جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل ... ارادة ان تبتغوا النساء

بالمهر ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالطريق والمنعة لقوله تعالى محصنين غير مسافحين والمراد العقد الصحيح
اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتعلق الى الوطي قوله والخلاف مبناه مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك
المنازعة المستعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي تكون نفسها بالامر لا يصح يحلا لها لان نكاحها بغير منعقد عند
الشافعي بل هي المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وتدرك المفوضة في
الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص عنده انه حقيقة في القطع والايجاب
ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم
على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير ولهذا
استعماله فيه شرعا قال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وسورة انزلناها وفرضناها اي قدرنا ومنه الفرائض للسهام المقدرة
مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم ... ايمانهم
الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا اذا التصريح لا به بانه حقيقة في القطع لغة وفي الخطاب ... ذلك وقال صدر الشريعة
المهر ان تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل منه فيكون لفظ فرضنا من حيث اسناده الى ...
خاصا في ان تقدير المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا لا يتوقف ... على كون الفرض بمعنى التقدير
دون الايجاب قوله وعلى هذا مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هاتان مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رحمهما الله ...
بان قوله فعليه ... ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وانتهاء
الغاية في انتهاء ما قبلها الى اثبات ما بعدها فوطئ الزوج الثاني يكون غاية للحرمة الثابتة بالطلقات الثلث ... السبب
السابق وهو كونها من بنات آدم خالية من المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية
فوطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كان تحقيقا لثبوت الحرمة بها والا يهدم ما دون الثلث اذ لا حرمة به
ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود اصله فقوله بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة وابي يوسف ...
وطئ الزوج الثاني ... ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح هنا العقد بدليل اضافته الى المرأة ...

انا ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي عسيلته جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود

وهو حادث لا سبيل له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فصل الزوج الثاني

محللا اى مثبتا للحل في محل حادث الثلث فكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى فنحن الثانية ان في مولد في السارق

فاقطعوا ايديهما لعله القطع خاص بما لا بانه من الشيء من غير والنص ابطال العصمة في التقول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة

للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله فهو ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان

ثبت بقوله جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله في هذا العالم فيجب ان تكون الجناية واقعة على حقه وهو من

ضرورته تحويل العصمة التي هي محل للجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر في

المسلم اعتبارات سوالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم

دليل على عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند

جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور

الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام

من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة بيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى

ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق

فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة

فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد مطلق على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال وتحمل الكل مطلقا على

انه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن

الثاني انه انما يؤكد لدفع احتمال العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا مع تصريح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على

الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع هاهنا اسم صيغة

الجمع كالرجال والمسلمين واسم الجمع كالقوم والرهط كالتي كان ابو سفيان واعوانه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد القوي وافي العام المقبل ببدر الصغرى

فلما جاء الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس

ان نعيم بن مسعود لان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدلال على مذهب الثاني بانه لا يجوز

اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل

في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل

ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح يقول فلان على دراهم مبني على تقويم كون الجمع المنكر عاما وبطلان النفي

ما يجمع الكثير ايضا هو الثلاثة على خلاف عام فيها في دليل الاجمال قوله لان العموم استدلال على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول

فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ كما لكم العادة ككثير من المعاني التي وضع

لها لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد له يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع للقطع بثبوت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر

قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او يكون ذلك كخصوص الروائح والطعوم اذ يكتفى في التعبير عنها بالاضافة ثم الحجة المسلك

على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة ومن بعدهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير

فان قيل فهم ذلك بالقراين قلنا في هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان التعليل بانهم

ينقلوا تلك القراين على اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتها اي الجمع بينهما وطئا اية اخرى هي قوله وان تجمعوا

بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ

فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة

المجوسية والاخت من الرضاعة والاخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى تحريم الا

وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي يحرم الجمع بين الاختين سواء

كان في النكاح او في الوطئ بملك اليمين قوله في مقدار ما تناوله الايتان لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها الغير

الحامل والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رضي الله عنه

قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا

والثاني من الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه حتى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا
لمعونة القراين كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص
منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام
حتى يثبتا واحتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا يعتبر لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قايم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا او لما كان
المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا
اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك لازما ثابتا بذلك اللفظ عند الاطلاق حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع
له اللفظ وكان لازما قطعيا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه
لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص
فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوز فيها ارادة البعض من غير قرينة لاحتج
منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع
وتكليف المحال فان قيل لما كلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر كما
ثبت في حق العلم لزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع
فليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا
وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم على القلب هو الاصل والعمل تبع [illegible] الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاما
ان يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياطا وذلك
في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يثبت حيث يثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك
المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمع وتقريره انه ان
اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم احتمال ناشئ عن الدليل يجوز ان يكون العام

قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا لا ينفي ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز وكذلك فيوكد العام بكل واجمع
ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يوكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لرفع احتمال المجاز فان يحمل كلامه
او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه قلنا ممنوع بل هو نفي ايضا لان ما
يمكن بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير
مستقل او مستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل
او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه حتى ان اكثر العمومات مقصورة على البعض فيورث الشبهة في
تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان
مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون
قطعيا ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض
شايع لكثرة في العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع ومع لا ينطبق الجواب الذي ذكره عليه اصلا [illegible] لكن
تناوله بلا قرينة [illegible] ثم لا يخفى انه [illegible] ان كان المخصص هو الكلام فانه كان متراخيا لا انه مخصص [illegible] الا ان اريد بالمخصص الاول ما اراد و
الخصم ومع لا فايدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاصطلاحي واذا ثبت ان كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض من
الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر او لا فان علم يحمل على التعارض وان علم لكن
في [illegible] ناسخا [illegible] والاخر منسوخا للتقدم والا فيقال انا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الوارد موصولا بالعام فيكون مخصصا
متصلا
لا ناسخا والحاصل ان عند المقارنة فعند الشافعي خص العام بالخاص لان العام ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض
في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويسمى حكم تعارض [illegible]
عند الجهل بالتاريخ فمثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا [illegible] واولات الاحمال [illegible] يثبت حكم التعارض
في الحامل المتوفى عنها زوجها [illegible] الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاولى والثانية [illegible] المتوفى عنها زوجها او لا يتناولها الثانية فان قيل
كل من الايتين عام [illegible] المراد بالخاص [illegible] الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده [illegible] سواء كان خاصا في نفسه او عاما

لبعض افراد العام

منتنا ولا لشي آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كان في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كان اقتلوا الكافرين
ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان
موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا كما في الآيتين على راي ابن مسعود فانه قال في قوله تعالى واولات الاحمال متراخية عن قوله والذين
يتوفون منكم من حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا للمتاخر العام عن الخاص ومن يكون ناسخا لقوله والذين يتوفون في حق الحامل
المتوفى عنها زوجها فانه قلت انفساخ الخاص بالعام المتاخر يتعلق ايضا ان يعتقد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افراد الا تناولها
العام فلا ينسخ في حقها كما في مولدنا والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من ملحقات الحنفية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا
من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام ناسخ لكل ما يتناوله من حيث تناوله للخاص المتاخر [illegible] قوله حمل الكتاب
تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا حتى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا
به على ما سيجيء قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون
بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا او اخواتها فاستثناء وان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان
بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة كما في الغنم السائمة اتركوه او غيرها كما جاء في العموم ثم [illegible] انه لا يخفى في الاربعة الثاني
هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادة في غير المستقل [illegible] يتعلق
بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه لو انه دخل الدار
فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا يكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل
ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تاخر والحق انه لا بد من اعتبار
الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تخصيصه وتقرره على بعض الغاية والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل والصفة
والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فانه قلت لا معنى للتخصيص الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض
وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد هنا انه يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر نفيا
ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وهذا تحرير الجواب [illegible] ومراده كون الشرط للنفي [illegible]

التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رضي الله عنه مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر
التقادير من حيث انه مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يبق ذلك وكان نفيا عن البعض
وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فانه قيل جعل المستقل هاهنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا
تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والمراد المقابل
النسخ تخصيص والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب
بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس ففيه تسامح لان المدرك بالحس هو انها لم تؤت كذا
وكذا وانه ليس بغيره وكل ما علم بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شيء [illegible] ومنهم من زعم ان التخصيص الاول
في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فهو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان عاما في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير
مراد ولا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف
العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رضي الله عنه اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس الغنم خاصة قوله وسمي
مشككا [illegible] اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي في جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب وبالاولوية او بالتقدم
والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اي ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه
الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه مالك يدا [illegible] فيكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه
ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق
وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة تحتمل الفسخ [illegible] وهو حاصل بخلاف
المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لانه ثابت لهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ قوله حلف لا ياكل فاكهة ولا يدخل تحته
العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ و
التنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة تخص عن مطلق الفاكهة قوله فرع غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض
هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي كثيرا يعسر

ر كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير م

العلم بعددها والافي از وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل
من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة
لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار
عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال
عبيدي احرار الا السالم فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاتصال
والباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه مستعمل في المجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى
في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان
المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون
بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة
بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول
ما الحق به آخره من العلامة وكل اسم تغير بناؤه نحو رجال او مسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع معرف باللام فهو لجميع
تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية ... اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والجمع
والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته
عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لغوي في المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه
سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين فهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة
والمجاز وليشتمل الشخصي والقسم الاول من النوعي ولفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير
ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتنبه واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي ومن غير

ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض
صح

٢٩

الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه متناول للباقي كما كان متناولا قبل التخصيص لم يتغير التناول وانما طرأ عدم
ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة
الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك غير واضح لانه اما
نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت حقيقة فيهما لكنها
في الباقي مجاز من حيث انه موضوع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان العموم انما هو موضوع للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا
النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة مسماها مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تنافي مطلق المجاز
والاشارة اليه في فصل المجاز على ما سبق وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له لان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كان بارادة
باستعمال ثان وليس كذلك بل هو الاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض ولو اوجب التغير في الاستعمال لكان تناول العبيد
لغير سالم ليس بطريق المجاز حقيقة عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل
بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه الفرق حينئذ بين المستقل وغيره
قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل
لاتفاقه الصفة ... غير مضبوطة
فانه غير محصور ولا منضبط باعتبار الوضع وفيه نظر والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام نص لو لم
الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك كما تكرر
انه في حكم الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه في حكم الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج
البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا كاطلاق المنكر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه
ومقصود اهل العربية بيان الحكم وضعفه لانه مثل المنكر بعينه وذكر شمس الائمة ان صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما
وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان
الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان في صيغة العموم نظر الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكه احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له
سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون استثنى بعضا اذا كان سواهما الخلاف على ... ما لك احرار الا مماليكه قوله ان لفظ العام مجاز

كان الاحسن ان يقول ان اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لانه لفظ العام على ما اشعر به كلامه فقال ان هذا
الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه
عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهي حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة فيهم كلامه ان
العام المقصور على البعض لانه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان الخروج معلوما فهو حجة لا شبهة كما كان قبل القصر
على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال بعته
احد الاعبد او ورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او عرفا فان كان
المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو خارج وغيره باق على ما كان كما في الا
ستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض منه الرجال في الدار فالا ولى
ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون
قطعيتهما بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر
انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم
القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما
فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا سقط
المخصص وبقي العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات
منه وصنف الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص وبقي العام حجة كما تنا ولو لم يكن لان المجهول لا يصلح دليلا فلا
يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه غير
وصف تام بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا بخلاف جميع الاستثناء وصدر الكلام منه كلام واحد فيهما التي يوجب جهالة المستثنى
منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا يكون فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون
موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوصة منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير وكان

اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستغرقا للكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة
متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يتم
في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل يجب ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون
واذا اخرج العشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه
لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت حد معين
منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما ترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا
لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فيقع منها ليكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مخصصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق
العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد
والقياس اتفاقا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى لو
خبر التهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله لاحتمال
ان يجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق
الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان التخصيص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع
بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والمقيس عليه
بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وانه مقارن
العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان انتفاء الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن المخصوص
بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية
فالمخصص ان كان مجهولا او معلوما فانه مجهول عند السامع من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول
ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام ويسقط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام
والذي كان ثابتا بيقين لا يزول بالشك بل تتمكن فيه شبهة جهالية تورث نزوله الى السمعي موجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة

الاستقلال لو يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقل مع وجوب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فتنتفي ان يسقط العام
ومن جهة عدم الاستقلال لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس بنفسه مستقلا بل بغيره او صفة قائم بصدر
الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما ورد المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك
في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فان قيل
ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع
اصل اليقين بل يوقع شبهة **قوله** لا يرد بقول المالكي فانه يمنع سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط
الناسخ المجهول ومع اعطائه يوجب جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومع عدم صحة تعليل
المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء وكان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول
يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي
فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا لشبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل
الا انه لم يصح لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص والمانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي الاستقلال **قوله** على ان احتمال
التعليل يصلح دفعا للشبهة الواردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت
صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وهي تقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعم توجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة
تعليل المخصص ولا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة
في العام فانه قبل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص او لم يدرك علته فاحتمال التعليل
باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال التغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها الى اي قدر يخرج افراد
يوجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما فيه من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال
اصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع
الحكم باعتبار المعارضة لكن يحقق النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس

المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل
لم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام
بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس
لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر
لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم
صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله
مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام
قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد ولم يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة ومحل العبد
عندهما خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك
لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة
العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستحق في الثانية حتى لو كانت قيمة كل واحد منهما
فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة
ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد جعل قبول العقد
في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا
الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما نحن فيه كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام
في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم
صحة الايجاب فيهما وما ذكره لا يدفع المنع **قوله** العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين الا ان الحكم لم يثبت في موضعه
من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت الا ان السبب غير لا ينعقد على ما سيجيء تحقيقه في فصل خيار الشرط **قوله** والمسئلة على اربعة
اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول

باع سالما وعانما بالعين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار
في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين
لثمن كل والمافيه الخيار فرعاية مشبه الفسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلام العيون
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في
الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى ورعاية شبه الفسخ ولم يصح البواقي رعاية لشبه الاستثناء
ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فسلام شبه الفسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن
يرجح جانب الفساد فسلام شبه الاستثناء وقد يقال لان كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء اعتبر وحيث
كونها استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه الفسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب
فساده فلا يفسد الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الفسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا يفسد بالشك
وفيه نظر اما اولا فلان مع شبه الاستثناء ان محل الاستثناء الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا
فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا يدفع ذلك وبهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم
واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذا لم يوجد في الشرع الا ذلك فعلى ما ذكر يلزم ان لا يثبت الفساد في شي من الصور
لانه لا يثبت بالشك [illegible] ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع التي
مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنفس قيام من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد
الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كان بيع الحر فبقي الايجاب في حق الاخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر
مع القن فان الايجاب ثبت فيهما وانما امتنع الحكم فيه لعروض صيانة حقه لا بنفس قيام بنع ثبوت الحكم به والثابت بالعروض لا يظهر حكمه
في غير موضع العروض فبقي الايجاب ثبت ولا يفسد ولا حصته العروض كما في شرح التقويم وقيل محل الخيار الاصل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا
من الابتداء بخلاف المدبر فانه داخل في العقد والحكم جميعا الا انه لم يتعدد القاضي في حقه فتحدث جهالة ثمن القن [illegible] ولم يعتبر هنا
الى موضع [illegible] البيع الاول [illegible] بوجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول [illegible] شرطا لقبول البيع الاخر

العبد مع الحر وهو من الجواب لم يكن محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه الفسخ فهو
مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المضموم بالاستثناء فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار
مبيع من وجه دون وجه فاعتبرنا صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا فلا يفسد البيع رعاية لشبه الفسخ وفي غيرها جهة كونه
غير مبيع فحكم بفساده رعاية لشبه الاستثناء فصل في الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكر
غيره ومن اما الاول فعام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء والعام
بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله والاستيعاب لم يكن العام عاما بصيغته مطلقا اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا الى
العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد بالتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول او على
سبيل البدل فالاول ما ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد من الافراد وحيث ثبتت الاحاد انما ثبت لانه داخل في الجمع كالرهط
اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويرجع الضمير العايد
اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء ذكره
في الفايق ومعنى لم يكن مفرد له اولى ما يقال انه مفرد جمع تام كصوم جمع صايم والانفكاك ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع الاحاد والكل
والفرد من حيث انه والصحيح لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لجميعهم ولو دخله واحد لم يستحق
شيئا فان قلت فما قالوا من يتناول كل واحد فكيف صح الاستثناء الواحد منه مثل جاء القوم الا زيدا ومن شرط دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه لولا الاستثناء قلت من حيث انه مجيء الجمع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالجموع من حيث هو الجموع من
انه يثبت للكل من لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا لا يصح منه من حيث الاول الصادق الاعم المعنوي
زوج الاول الصادق لانه يثبت الحكم على الاحاد بشرط الجمع والثاني لم يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل
هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد درهما والثالث لم يتعلق الحكم
بكل واحد من الافراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فلو دخله واحد فقط او متعاقبا استحق الاول
ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا الاول وحده لانه بقي وصف الاولية فيحقق ذلك كما في الاول من بعد التفاصيل

وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني بشرط نفي منها **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط
والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه مجموع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس
المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب
العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق ملحوظ فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر ففيه ما ذكر وكذا اسماء الجموع والافعلة
سبق ان اسم الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها يتناول الافراد
قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك
واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف
لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا يشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه على الافراد المحققة فقط
او المحققة والمقدرة جميعا وانه مدلول الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة
اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء واهل اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاثنين الثلثين كما
للاخوات وللاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما حصل لهما من قلبين الثالث قوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف
صيغ الواحد والمثنى والجمع وعلى ضمير المتكلم فالمستغرق مثل رجل رجلان رجال وفعل فعلا فعلوا وايضا ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة
ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لرعاية صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما جمعا او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا
لعدم [illegible] اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العاقلان ولا يصح العاقلون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع
في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين حقيقة بل باعتبار انه

ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين ممن يرث بالاخوة من الاختين لاب وام او لاب اثنتين
فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين
ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما اقوى لكونها قرابة الجزئية واجمعوا ايضا على ذلك بطريق الاشارة في
من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اي البنتين ثم لما كان ههنا موهما
ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان **قلت** يجب ان يعلم ان حظ البنتين
الثلثان مع الابن لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن **قلت** من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع الابن فاولى لها
في ان تستحقه بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين
قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالف قوما رأوا
وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما انتقال الملك بطريق
بعد الفراغ من حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيها للاثنين
بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما
الكثير مثل هذا المجاز اعني ذكر البعض الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما
ووجوههما وكون ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح المراد وقيل معنى الجمع فيما نحن فيه ما يجاب بان المراد بالقلوب
الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان
اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجماعة في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف
الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على قلة المسلمين او في
انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات مع ان هذا الدليل ليس
على عدم [illegible] على [illegible] فليس [illegible] من ذلك الا [illegible] الى الشيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف [illegible]

النزاع في صيغ الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب علم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في نحو م ع ولا في نحن فعلنا وانا
صنعت مثلا وبكافانه وفاق فيما قالوا لا حاجة الى ما ذكره المص جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل الشمول المذكور بين التثنية
والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر او هذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين
والثلثة وما فوق ذلك كما صدق نحن فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما فان بين الاشتراك لفظا وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل
ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكثر هذا المجاز ولم يوضع للمتكلم وحده اسم خاص لئلا يكون التجوز من اجل
للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره بناء على ان ذلك الغير تابع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام المتكلم
حقيقة وملحوظ بالتبع اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير مثل الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع
القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة يعني ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع
الكثرة غير مختص لانه يختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من النحاة   مسئلة يصح تخصيص الجمع
قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد المختار
عند المص انه العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة بناء على ان اقل
اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج
النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع
انما يكون علما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وهو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة
اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر في لا اسمع
لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وهو لا يجوز فيه تخصيص
الثالث ان من قال لعبيده كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال لي اردت واحدا عدة لا يقبل عرفا وعقلا ولغة
الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما هو في العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة
وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ومعناه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة ومعنى

العموم والاستغراق من النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة   والمراد التخصيص بمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون
الا بمستقل فهذا تأكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع
ايضا نحو اكرم الجهال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا   والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه لما فسر ابن عباس
لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء فهو كالمعنيان وفي الكشاف الطائفة
الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص انها ليست بجمع كالرهط
بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد   ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخير
ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا
او اكثر مثل جاءني رجل فقال لي الرجل كذا فقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع
افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من
الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة
وقد يكون بحيث يفتقر اليه واما ان يوجد معه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح
بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوها اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه
حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على
وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض
متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة
وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه
لا تسد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة

النكرة على صفة غير معتنة اظهر منه لانه على نقل الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العدد في الذهن
فيتميز من النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى ورجع
الرجعى وبالجملة موقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق على ما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث مثل بعد ذلك التعريف
الماهية المتناهي من الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء ولا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة
وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما هو
تعريف الماهية حتى لا يكون الحكم على الافراد كان قولنا الانسان حيوان ناطق ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا
اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هولاء الرجال
الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجهين الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار الا
بعض الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هولاء الثاني ان المراد ان الاستثناء
من متعدد وغير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء
لاخراج ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم او جماعة
التي فيهم زيد لم يدل صحة الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليساول المستثنى وغيره فيصح اخراجه انما قلنا ان المراد استثناء ما هو من افراده اولى
اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد ولان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح
ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستغراق والاستعمال او نقول احاد من اول اصل اللفظ وهو
معنا الرجل قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز من الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى معهود او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم
الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده
والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه واليمين ينعقد لان تزوج الجميع متصور ومن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز من هذا

الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحد منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس
بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد
على الاحاد لانه يكون كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف
الزكوة الى فقير واحد فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة
الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة بعضا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان
الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حتى صح
الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع حقيقة باعتبار عهدية وحضوره في الذهن فيكون اللام
معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير عدم المعهود لانا نقول بعد تقدير عدم المعهود الذهني تقسيم باطل لان كل لفظ
علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا يمكن انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور
المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل
وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا
عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من
وجه فكان الجنس اولى فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا يصار الى الخلف
الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فعلى ما في يده من الدراهم ولا شيء فيها لزم من ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام او الشهور يقع على العشرة
عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد ولا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس
وان المعنى لا تدركه كل بصير وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا تدركه شيء من الابصار ليكون عموم
السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا يقال لما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد وكذا في النفي
سلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك

باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا يعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم
من نفيه نفيها لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم
فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم لو توقع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون الاستدلال بالاستعمال والاجماع واختلف
في الجمع المنكر لا اشكال في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثر على انه ليس بعام لان رجالا في الجمع كرجل
في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون ظاهرا في
الاستغراق لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به ولا نزاع في صحة اطلاقه على الكل
حقيقة ولان حمله على ما دون الكل ابطال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وسدا
اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه وكان اولى
والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار
عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على الاقل لا يلزم
ابهام كما في رجل لا اطلاق اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وانما لم يعتبر تعيين عدده وما ذكر من الحمل على جميع الحقائق ان اريد بانه موضوع
لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد به موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة فلا يتعرض الحقيقة فهو قول بعموم الاستغراق
ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على ارادة نفس
الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في ادخل الخبز واشرب الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود
الذهني وهو الخبز والماء المقترن في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو معلوم لكن لا كل الخبز والماء فكانه اراد
بالمعهود الذهني المفهوم على الاستغراق ما لم يبق ذكر كقولك العلماء دخل البلد ونعلم ان فيه سوقا وادخل السوق لشأنه
الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا
وقوله السارق والسارقة اي القطاع السوق والذي سرق به بانا نعلم على ان المراد باللام هاهنا اسم حرف التعريف هنا واسم الموصول
مع على اشتمال الاول على دليل على كون الصيغة للعموم ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي يستحب

حكم النفي فيلزم منها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع
النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم
قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع يجوزه والاستدلال على عموم النكرة المنفية
بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت في انزل الله التوراة
على موسى وانهم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده فهو رد وقد قصد به
الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء حيث انكروا ما انزل الله على واحد من البشر تنبيها من الكتب على انه
سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر وما
نزل بعضها على بعض والتقابل الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه
بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات
الواحد الحق منه وحده توحيدا ولا اشارة الى هذا التوحيد فالمعنى ولكن التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او وله هي الاستثناء
فان قلت لما فسر الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم المعبود بالحق على ما هو التحقيق قلت معناه
اسم المعبود بالحق الموجود وهو البارى العالم الذي هو فرد ظاهر من مفهوم الاله لانه اسم لهذا المفهوم الكلي كما لا اتم لا يخفى ان الاستثناء
فلا بد من ان يقدر الخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت حينئذ لا يقدر في الامكان لا يستلزم نفي
الوجود من غيره تعالى قلت ان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقادهم تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل
على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغير لا بيان امكانه وعدم امكان غيره والجواب ان يكون
الاستثناء منقطعا وانما هو من الخبر اي الحمد على نفي الوجود من آلهة سوى الله تعالى نفي مغاير لاسم كل اله والنكرة في موضع
الشرط بمنزلة النفي حتى لو حلف ان لم يفعل فعبده حر وامرأته طالق اليمين على تحقيق نفيه على معنى ان يفعله فان النكرة في هذا
مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل
بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي مع انه يكون في جانب النفي

للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام نقيضا للسلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي
فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي   وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص
بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا يدخل داري وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ويستدل على عمومها بوجهين
الاول الاستدلال في قوله تعالى ولعبد مومن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد
مومن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مومن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا ان الجمع
المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة
مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر
بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه وبني
على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين
واكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكم انما هو من صدر الكلام والنكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق
النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا جاهلا وغير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس
الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا
واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بعينه وربما يتنزل وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية
فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها
الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصف بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم ان ذلك
تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة
الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما و والله لاجالس رجلا عالما
ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد يعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة

بوصف عام   خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهة قلت ليس المراد
بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ اخر لا لجميعه
فيكون اعم تناولا بالاضافة اليه ومعنى خصوص شيء هذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون والوالدات الاطلاق ان كلا منهما
بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما
كما يطلق العام على اللفظ لمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة   والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف
بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا يعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة
المنونة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت
خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زايد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات
دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت
واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا
للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقايل ان يقول لا نم ان عدم تعرض المطلق للقيد لو صح للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح
بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا فسر المحقق بالشايع في جنسه
لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القايلين
بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي
مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد العرف الى اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل
هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل
نكرة كذلك والا فلا حجة للعموم   فاذا اعيدت نكرة لما اجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما يتفرع من ان النكرة
اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وح
يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وح

وجود

اليسر يسرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب
هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة
وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانية مغايرة للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض
فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل في الاعادة معرفة نكرة بقول الكاتب صحبنا عن زيد وهل علمنا القوم اخوتي عسى
الايام ان يرجعن قوما كالذين كانوا وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند عدم العهد
لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك
واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه
وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقال لولا نزل عليه آية
من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب وهذا من باب التوكيد اللفظي
وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله
انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة

كذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول

> [Margin:] كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ... لكان عائدا على المعنى ... المراد ... ان المعرفة اذا اعيدت معرفة صح

كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة نعم في الشرح ما ذكرناه فيما ذكر القوم
لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم روي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا
وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وذلك يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر للتفخيم او للافراد
وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه ان الجملة الثانية هنا

> [Margin:] فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر صح

تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها والا دل على تعدد اليسر كالا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا
[interlinear:] ووجهه ... خ

على ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تأكيد وان اقر بالف بصك لو اورد صكا على الشهود فاقر عندهم ثم ثم
او اكثر بالف فيه وكل الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك فان لم يقيد بالصك
بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزم الفان بشرط
مغايرة شاهدين الآخرين للاولين في رواية وشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف
صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود
وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيد
كلام الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهدين والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي
فاللازم واحد كذا في المحيط وفيه صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيدا بما في هذا

> [Margin:] فيسوى ان يكون الثاني عين الاول صح

الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر
بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رضي الله عنه الفين بناء على انها معرفة اعيدت
نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول ومنها اي ومن نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات
وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما او كوفيا وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها كلمة
مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي اعني
الحال بعدها فقد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد مر جواز في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انما نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فتعم تلك
مع انه الاضعف في انها مبتدأ واحسن عملا خبره فالاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اي عبيدي ضربك فهو حر واي عبيدي ضربته فهو حر فاذا عتق
اي عبيدي وضع الدار والاستدلال على عمومها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد وعمرو
ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما ونحوهما فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا
فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني من الوصف لانه وصف بها

> [Margin:] الاقرب ... القريب صح

قطع م

اضيف الى المخاطب لان النكرة التي يساويها اي في وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الحبة فهو حر والحبة
ما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الحبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول وان اذا كانت
الحبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الحبة محمولا الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق الحمل
من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الحبة لا بمطلق الحمل
وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا
هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب
وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني منقطع عن الوصف بحكم الابرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما
فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام
الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة تحقق الفعل
فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان
الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام
الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود
فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم
فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الفرق بين الحكمين   وههنا فرق اخر يفرق به المعنى
حاصله ان ايا لواحد منكم في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح
بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معتق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا
الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل
الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وفيه انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول
وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او وطئته

كلبتك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب في ينبغي ان لا يعتق العبد في الفرع
الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلان الامر
في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربهم معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم
ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يعتق كل واحد وليس البعض اولى
من البعض لزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما هو
في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربا كما او الجمع مثل اي رجال
ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته   ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة
والاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار
ام عمرو فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم ويشمل ذوي العقول فذكره
للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا
للبعض الا ان البعض متعدد وجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات   فيعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع
الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد
قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم
وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانهما يرجحان العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين
من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة والمشية اضيفت للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة
والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول صفة كالكلبية ونحوه وههنا فرق اخر يعرف به المعنى مع ان من يحتمل البعض
والبيان والتبعيض متيقن باعتبار التعدد من ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع
وتركا للمحتمل المشكوك في من شاء من عبيدي الحمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل واحد بمشيئة مع قطع النظر
عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر

لان المفعول لا يبين بطلق العتق بل عتق العبيد وهو عام في كل من وما تامل

على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فيعتق الكل لانه يصدق
على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه
والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وفيما نحن فيه نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من
هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل وبدونه ولا نم ان التبعيض متيقن ومنها
ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض اهل اللغة والاكثرون على انه تعم العقلاء فان قيل في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر يجب قراءة جميع ما
تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد
دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يصير متعسرا   وقدم وجها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام ومن
للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاء بعض
الثلث   وما يحكى ان ليس المراد انها لا تقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء
مخصوص على ما سبق بل المراد انها لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجل والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم التي
في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلام اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمالها الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من حضر
بعده وقد جعل الحصن مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل   فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة
فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرمان مأكول بخلاف
بخلاف كل رجل   فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول لان من دخل بعده ليس باول اذ الاول
مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق   فلكل اي لكل واحد من العشرة الداخلين معا او ليس بالنفل اي الحصة
الذي يقدر وصوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل الاول لا بد ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا
من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد
بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل النفل من الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد

لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع
النفي فلا مشاركة يصح الاستعارة هذا ومنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد
فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليتحرى فيه التعدد فيصح اضافة
الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجل الذين
يدخلون هذا الحصن فلم يكن كذا ويجب ان يكون للجميع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق
النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول
خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد ولا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان اول هنا ظرف بمعنى
قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم لفرد السابق ان الداخل اولا اسم لذلك هذا فان جميع من دخل
هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بكلمة من او مع اضافة
الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان
الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اعني من دخل وكل من دخل فقط واعني بجميع من دخل لان هذا النفل للتشجيع
واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا
فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللجميع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة
على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا
على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اعني من وكل فقط واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل
على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فيه جمعا بين
الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل على عموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم على المجاز كما اذا لم يدخل الا واحد
منهم واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والحصر
بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الكلام في كل حال على حقيقته

الجميع داخرى على مجازه كما قال اقتلوا اسدا ويرا وسبع ورجل شجاع حتى بعد متمثلا بانها كان اذ لو اريد حقيقة الجمع النحى
الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واصلا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلذلك منع هذا الا نحكان او رد النص
كلاما حاصله ان الجميع معناه ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة انما نعم من ذلك وهو ان
هذا الكلام للتشجيع والتحريص على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل
عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز من السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما لو كان عاما
بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد
من احادهم كمال النفل فصار جمع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على ان
معناه ان مدلوله مجموع الامرين او ليس كل واحد منهما مدلولا على حده حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت الامر الاول هو استحقاق
النفل واحدا كان او جماعة من غير تقييد بعدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وهاهنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون
المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على
والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا بد او المعنى الجمعي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي الكل
كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى
الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق الواحد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مسئلة تحريم محل
النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى
عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف
باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو الحكاية
المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والنص مثل ما ذكر مثل قول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة والحق انه
لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة في
زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم ذكر تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس

هو دلالة النص او القياس

و هو انه نهى النبي عليه السلام
بيع الحنطة التي ظاهرها
بابسه وباطنها مبتل وهو
وقع في صفقة واطلع عليه
زمان ذلك
منهي

بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه
حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية
الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية
للفعل ضرورة ان الفعل امر قضاه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم
بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير خلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال
او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعيا في الابتداء
لا يحتمل الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فهذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا او لا يكون نعم
في جواب اليس لي عليك اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما
وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم
وذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظ والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب
الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء
لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي انحصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب
خاصة من غير قصر بها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت
وآية اللعان في هلال ابن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد
في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل
لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة
ولما طابق الجواب السؤال لان الجواب عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوم الدخول تحت الارادة

قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لا يبطل بل يدل عليه ومن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم بل قد يكون نفس معرفة اسباب
نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة ومن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد
حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله فصل** ذكر المطلق والمقيد عقيب
العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا
تعين والمقيد ما اخرج من الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات
وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد
الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا والبس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر
بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي
اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة فيحمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده
بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق
بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فبعد ايجاب الاعتاق بغير الكافرة وهو المؤمنة
ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق
على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد
هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويجيء ان ايراد الاشكال بما ذكر ليس باعتبار حمل المطلق
على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة
كافرة لامكان العمل بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحا
او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه
او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر وان لا حمل
المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما فان

ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفي المثال اشارة الى الجواب
عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم
في الجميع انا حملناه على مقيد وارد في عين الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة
من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي لما لم يشترط التتابع لانه لا يعمل
بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين
متتابعين **قوله** ان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريانه في الاطلاق
والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجواب القول بالموجب اي
نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا اتحد الحكم والحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال
اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله** لان التقييد في
تلك الآية انما يدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمشادة لا على ان تقييد المطلق يوجب
ذلك **قلت** انما كان البحث عن القيود والاستفسار يوجب ذلك لانه سد طريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المشادة
هو تكثير القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عنه يكون منهيا بهذا
النص والاخر ضعيف بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المط فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضي الله عنه
هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة فان عمر رضي الله عنه
المراة مبهمة في كتاب الله فابهموا ما ابهم الله تحريمهما من قبل الدخول اثنايت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم
وفيه كلام فان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل آخر لهم في خصوص تلك الصورة
قوله ولان ابطال الوصف واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق
على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وهذا ظاهر فساد ما استدل به
بان فيه مراعاة حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن

عن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد بعض من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وان يخرج به
والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة فالاولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والقياس المتفق عليه اي حمل المطلق على المقيد بالقياس
فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس بتعدية لحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة المنصوص كالنفي في نفس
مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط
القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على
التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات
فيكون الحمل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد معه قولهم
ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات ان اريد انه لا يدل على احدهما بالتعيين فمسلم ولكن لا يلزم ان يكون المدلول هو وجوب
القيد لا اجزاء المقيد ولئن ان النص المطلق يدل على عموم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره
وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها
نصان مطلق ومقيد عبارة او دلالة للمقيد على عموم الحكم عند عدم القيد يجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص
المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة
واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي فيما عداه فان قلت قد مر انه لا دلالة في
النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما علم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا
وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق
قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ولا دلالة للمطلق
عليها اي على الافراد خصوصا لان القصد فيه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد
على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة لا يدل على وجوب اعتاق رقبة ما لا يقال انه قيد تحرير الرقبة بالسلامة
مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق

رقبة يقتضي فيمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا
على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله فصل** حكم المشترك التامل في الصيغة وغيرها
من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل
فيما يحصل به ترجح احدهما اورد ذلك بمسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وحرر محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال
واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارحة
والباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت مثلا يجوز وقيل لا يجوز وقيل
يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة
بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي
انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عندنا قسمان
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو اللزوم اجتماع النفي
وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا انه الجمع مثل العيون فذهب الاكثر الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد ان جاز جاز
والا فلا وقيل يجوز وان لم يجز في المفرد وذهب البعض الى انه استعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه موقوف على كون
اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين فيكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله
في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز
ان يكون موضوعا للكل ولكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فغايته ان الاستعمال في المجموع يكون استعمالا في احد المعاني والنزاع في صحته فان
قيل لا نعني بالاستعمال في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين
انه نفس المراد ولا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد
من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه فان كان يجوز
ان يكون موضوعا للكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وهو على التقديرين بعيد جدا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان

وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلا يمكن الا
اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى
خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين منفردا
من الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله
ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وكان سببه
هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء اى كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او الغفلة من الواضع الاول او الاصطلاح او اصطلاحين
كان غيره تعالى والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ
وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر ومن غلط منشاءها الاشتراك لعدم تخصيص الشيء بالشيء يقع بين قصر المخصص
على المخصص به كما يقال فى ما بعد الا انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص
كما يقال فى اياك نعبد نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اى ذكرته وحده
وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا
المعنى فالحق ان الاختيار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط انفراده او اجتماعه فيستعمل تارة فى هذا من غير استعماله فى
الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل فى اكثر من معنى
واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتى بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد بالجمع وهو غير الموضوع له
وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
واورد عليه انه اذا اريد به الجمع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع
للمجموع اذا اريد به الجمع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة الجمع فى المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ
ليس هناك جمع مراد يدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هناك جمع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض فى
وان لم يكن ثم معنى المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او

او المعانى على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا
الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة مرادا احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له
بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والمقدر خلافه
ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما افراده
وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه مجازى بالاستقلال وسيجىء انه استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى الجمع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون
حقيقة فى كل واحد مجازا فى الجمع قلنا سيجىء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص
بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض السابق
على ما نقل عن المصنف قوله لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة لان الطلب لا اقتداء انما هو بالحل والتحريض على ما صدر من المقتدى به
اولا الطلب اقتداؤه فى مثل فلان يصلى فاتر والقرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء منشاء خلاف معانى الفعل
المذكور لا يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة فى مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا
والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا وكذا الامر هنا ان الله يرحم النبى عليه السلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته
وكبريائه وملائكته يعظمونه بما فى وسعهم فانتم ايها المؤمنون عظموه بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه قوله ولما عسى ان يذكر ان اختلاف
المسند اليه يقتضى بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء وهذا يشعر بان معنى الصلوة فى نفسه
واحد مختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لم
يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة فى الآية بل اكتفى بمنع الاشتراك لفظ الصلوة بين المعانى المذكورة لجواز ان يراد به الكل معنى
الحقيقى او المجازى قوله اذ لكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيهما
عليها هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح فى غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من ذلك ومن ذلك فهو له
لجميع الناس ظاهر والمراد انه يكون فى كثير من الناس لمعنى اخر غيرهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاوجه فى الجواب عن الآية ما ذكره

العموم من انها في حلق الفصل اى وسجد كثير من الناس في ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس

ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان

حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس سيما لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس

في كثير من المذكورات كالسموات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم فهو مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان تعالى

الم تر **قوله** ولا يحكم بالسخافة فيه ايضا نظر لان الحكم بالسخافة من الجاوات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرته تعالى بل باعتبار

ان ليس لها وجوه ولا جبا كما يحكم عليها بالسخافة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ

وحروف لا يمتنع صدورها من الجادات بالقدرة الالهية كما روى من الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع

ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى صحة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه تأول

بالدلالة على الالوهية والوحدانية وكون ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من انه لا يفقهون غير مناسب للمعنى

المذكور والثاني سبب صحة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال

الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم انه في من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى

فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جار بين الثانوين اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة

بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ

مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل المستعمل

في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلت نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة

وكان يشتمل الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال الغلط لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في

المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلت لما تقرر الاصطلاح على انه قد حصل اعتبار العلاقة ام لا اعتبروا الامر الكلام وهو وجود العلاقة

وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية

الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه

يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع

جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع

اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي

خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق في العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع

بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز

ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اشترط في الحقيقة ان يكون موضوعه للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق

والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الموضع وان كان مجازا لجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا

وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع

كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن

من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء فاطلاق او اصطلاحين

الحقيقة والمجاز على نفس المعنى اوعلى اطلاق اللفظ في المعنى واستعماله فيه شائع في عبارات العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة

الظاهرة فيكون مجازا لا غلطا وحمله على غلط العوام من غلط الخواص فان قيل لا بد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما به

من انتقاضهما فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع

له من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اذ العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذة

في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية

فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل في ما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له ولا خفاء في

ان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال

لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له

وكذا استعمال لفظ من دون انه لفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب

في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له

على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها
قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى الملزوم وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة
الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان
خارج عن الحد كقوله ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه
على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان
الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة
انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل هو مستعمل لمعنى التاكيد والوضع على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال
في معنى غير المعنى الموضوع له بل ربما ينافيه وهو ظ والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فحيث لا يكون
الاستعمال ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة
من جمع بين الامرين واما المنقول فلما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان
تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من
المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز
من جهة والتقسيم المشهور مبني على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما استعمل في غير الموضوع له
بحيث يهجر بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقول به انما حصل من جهته فيقال له
منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني
من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان
المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجاز الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام
كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي يحصل ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام
مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول

لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذوات الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو
من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة
الثاني عن الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الخاص فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان
كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان
اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولان العرف للمطلق باطلاقه فاطلاق الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا
بحسب العرف ولما كان ملاحظة سواء كان وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظة نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول
على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة بعض مفهومها ليصح الاطلاق على كل ما وجد فيه ذلك المفهوم ثم صحة اطلاق المنقول
على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول
اي الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس
له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع التعيين
للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة
بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد يهجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار
موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق اذ استبداد المعنى الاول فليس لصحة اطلاقه على
المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة
لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الكتاب لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ والا يلزم صحة
الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في
وجه تسمية الحقيقة والمجاز ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست بالاربعة اقساما
متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد به في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في
نفسه سواء كان المراد منه معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او جهل السامع

فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك

واحد

عن الوضع او القرينة او نحو ذلك وعن الكشاف ان المراد من الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل الف والحكم داخل في الصريح ومثل
المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما قال من ان المراد
الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصدا الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا
في اللغة احترازا من امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم اليه
لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ليستعمل منه الى ملزومه فيكون
هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان
لم يكن له نجاد او نحو ذلك بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك
فان منه كلما كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه
الى ملزومه ومع لا حاجة الى ما قيل ان الكناية يستعمل في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر
بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان
المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان
اليه كناية اذا استعمل فيمن يجوز عليه النظر ومجاز اذا استعمل فيمن لا يجوز عليه النظر وما ذكره كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح
وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول
الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما فلذا اراد بالحقيقة
هنا الصريح منها بقرينة جعلها مقابلة الكناية وتعريفه عقيبه ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح
وعدمه لا نقول فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا
نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير
ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه سوى ارادته منه فلو اريد الموضوع له ايضا لادى
الى كونه للانتقال الى المعنى المجازي ادخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل كونه مقصودا بالذات فلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي

معا بالذات وهو ممتنع فلهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتنع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لكان الاستعمال في ما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له كذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريدان لفظ الحقيقة
والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يفهم ان في المفرد بالمعنى وفي الكلام بالعقلي او الحكمي ومعنى ذلك ان المجاز في صفات
الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولهذا وصف المسند بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا انه الاعتبار الكلام
بها انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم المسند فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عنده
المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير
كقول المؤمن انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة بكونه زمانا له والمراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات
وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل منه مع ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كحرب
او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع
والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل حقيقة العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الكافر
انبت الربيع البقل الا انه يقال انه اراد حقيقة المتكلم او السامع وقد احترز بعض الفضلاء عنه بان اعترض بانه في المجاز العقلي
ايضا فاعل في الحقيقة ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي
لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق
لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عن ما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر وبهذا يخرج
مرات لفظ المبني للمفعول لان الفعل في ضرب عمرو هو فاعل ثم المفعول به غير راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز
مثل سيل مفعم في لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل
قول الطبري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها مسند الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل
ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل
قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلاقة بها الاستعارة

ومن تتبع ما ذكره انتهى الى نحو عشرين وضبطه ابن الحاجب في الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة والاداء

بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول او كونهما في محل او كونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك واقصى

في الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا

للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه

وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له

بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة الا ان كان بينهما ان يكون لزوما نحو والازمنة

المقابلة او مفضيا الى التابع ومع انه كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية

المشابهة والا فالملزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له

وهو الشرطية والحق ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بان ادام الملكي

اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع

على الاخير وسنفرع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظا على مسمى من قولك اطلقت حبش بقصد اللفظ على معنى

ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما يقال لكل من زيد

وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى والمراد باللفظ المشكل ليدلاء ويعلم ان المراد مسمى ذلك اللفظ

فلا منافاة بين المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى

المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق ومنع

نبوها حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا كان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والعقل بخلافه ويلزم من هذا

امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فالمعطي باق الآن في

حين جلت ثقيلا ومعرت قدر ابحار وان صار المسمى في زمان الاخبار عسلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل اتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ

على مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذ الغنى خمرا واكرم الرجل الذي خلقه ابوه حيا فانه

صدقه كونه خمرا عند المصير وبيتيما عند التحليف فلا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان في البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض

في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه ان كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان

وفي هذا الكلام على ما نقل عن المصنف اي المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الكلمة وبالزمان زمان وقوع

النسبة والمعنى انه وضع الكلام على ان يكون صفة اليتيم حاصلة لهم دون ابناء المال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة لها حال العصر فحصول

المعنى الحقيقي في غير الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة نحو ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا

باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما دل عليه الفعل الاية

فاذا قلنا كتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في الزمان

السابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا

واذا قلنا كتب مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان

الماضي الذي يدل عليه الفعل بصيغته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا والزمان الذي يحصل فيه المعنى

الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى

الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل

اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي

هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع

وعكسه من باب الاستعارة مع تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب

الملاحظة ثم استعير لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول انه حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم

في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ عليه من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا

مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت

خمرا فاريق في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد ان يرد مع الازمان

وضع الجملة ودلالتها على
ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا
للمسمى في حال تعلق الحكم به فمعنى
مثل اتوا اليتامى اموالهم و
المعتبر خمرا هم

لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة والاشتراط اللزوم

نفي امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس نعم قد يحصل الذهن منه الى الاعمى

باعتبار المقابلة وكذا في اطلاق الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة فيه الاول لزوم وهذا يخفى وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة

في اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة

تنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح وتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او معاملة كما في اطلاق البصير على الاعمى او تفاؤلا كما في اطلاق

السليم على اللديغ وما اشبه ذلك **قوله** او خارجا عنه مقيدا له او يكون كل واحد منهما خارجا عن الاخر او لو عطفه على ظاهره ولم

يكونا احدهما خارجا عن الاخر لم ينافي كون احدهما جزءا للاخر ولم يعلمه ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للاخر كان احدهما وهو الكل خارجا

عن الاخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم في هذا النوع

من المجاز يسمى استعارة **فان قلت** قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى انه جعل الاستعارة قسما لا يكون احد المعنيين جزءا للاخر

وفي المجاز باعتبار السببية ولا ما انما يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها

مع بعض مثلا اطلاق الشيء على شعر الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل

على الجزء والمقيد على المطلق وهو الاكثر من المجيء **قلت** كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وارادوا انه اما ان يعتبر كون احدهما

جزءا للاخر او وصفا له الى غير ذلك **فان قلت** في الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شامل لهما لكن حصر الجامع

في الوصفية **قلت** اراد ان اللازم وهو ما يحصل به الجامع وصف للملزوم اي المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا

من الطرفين او شاملا لهما **فان قيل** فاللازم اي المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد

الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اي الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما

وقع في الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وعنيت به زيدا وهو ان اللازم الذي استعمل فيه

لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اي الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اي من الانسان

والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس مشبها بالاسد والمشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه:

على المشبه وانما الايهام ان المعنى الحقيقي لا يحصل المعنى المجازي اصلا مع دون ان معنى الاسد حاصل لان لها الشجاعة الكاملة وتحقيق

هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت هذا ان بعض انواع العلاقة بين السبب والمسبب ما يصح المجاز من الجانبين وبعضها

من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم هاهنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك

فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال اتصالا بحيث يكون

كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا وان كان استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة

اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه ثمرة العلة الغائية والعلة فان كانت معلولة

للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية الفاعل متقدمة عليها وكذا الاحكام علل مآلية والاسباب علل اليه وذلك

لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما كان العلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كان انواع العلاقة

لان من السبب ما هو سبب محض ليس فيه معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما يجي والكل اصل يبتني عليه الجزء في الحصول والعلم

مع انه لا يلزم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم العلم بالجزء سابق للمطابقة والتضمن بهذا المعنى لا ينافي كون

فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وهذا تسليم لما هو في صدر الكتاب من اطراد

دون الاصل بالمحتاج اليه **فان قلت** لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون

ملزوما والجزء لازما بل ملازم من التقرير **قلت** ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود

للزوم هو ان يحصل منه الجزء

البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عنده حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فاحتياج

احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والجمع انما يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونه ضرورة اسما الكل لعلة الجزء كما في

الخبر او حيوانا واطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل

قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فان الجزء الذي به الانسان

موجود بدونه واما اطلاق العين على الربيئة فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونها كاطلاق اللسان على

الى ان الجزء المستلزم الى الشيء

الترجمان فانه قيل معنى الاستلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة قليل

على ان الجزء لازم والكل ملزوم او الملزوم مساو له لا يوجد بدون اللازم فكما ذكر المحشي ان اللازم يراد به المستلزم واللازم مصطلح اهل

الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم الممتنع وباللازم ما يتبعه والحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها

لامتلزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى

اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو يتبعه كالتابع والرديف وكلاهما من الرتبة والعلاقة لازم

واصل يعتمد اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكره مصطلح الحكماء نظر فانهم يسمون الخاصة الى لازمه والى غير لازمه وانما

يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى للماهية ويمتنع انفكاكه عنها فالمراد كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وهو تابع له

محتاج اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز حتى انه يبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانه يقول انما يلزم ذلك لو اريد

باللازم ما يمتنع انفكاكه من الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء وهو حلول

الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا به كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المعلل الى انه ليس

بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة والجسم في المكان او غيرهم

وذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصال معنى كالحد الكلي في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة من معانيها فكذلك

يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد من معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع وبان يكون بعرفان شرعيان يشتركان فيه وصف لازم يجوز

ان يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك بناء على ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجاز بل يكفي في المجاز سواء كان

وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التحقيق لا اتصال في المعنى المشروع وبالسببية اضافة الى ما ذكره

فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فاطلاق

من جهة الذات والصورة بل من جهة الاثر كما في معنى الشجاعة ويعتبر من علاقة المشابهة بالاتصال في المعنى المشروع كمن ثم انما المشابهة

اتصال في الكيفية والصفة لان الرقية وضعت لملك الرقبة يعني انها معقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة حتى لو كانت مناسبة

نفس الهبة حتى يترتب عليها احكام الهبة لا احكام النكاح وشرطها في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج من المرأة الهبة او نحوه

التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون تلفظا والنية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز بقرينة خلاف حقيقته

بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اي من مقتضياته الى مصالح

آخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصيل الولد وغيرها من لوازم النكاح والمزوج وان جاز لدلالة

على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد ينبئ عن القيام بمصالح المعيشة ومن الازدواج والتلفيق بين الزوجين لاتحاد

كزوجي الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يكفي في الاسلام رعاية المعنى اللغوي حتى لو صح لفظ النكاح والتزويج ورعاية

اللزوم للملك تمتنع جعلهما علما للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة والتعارف يقول حمل معنا على تمام الملك سواء كان الدلالة

فيهما على الملك وليس المراد انعقاده لان على عدم الملك يقطع عدم وجوب المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق

معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك او بدونه في الوضع الاسامي ويمكن الجواب بان معنى التلفيق

والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى تمام معتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر لان الواجب

في الاسلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى الحقيقي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص او وصف في المعنى اللغوي

قوله ولذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويترتب عليها لزوم العوض فيكون انسب بالنكاح والمنعقد

بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك

حتى انه لو اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الملك مضافا

الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى

بالقبض والبيع وكل الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير مثله كما في تعيين المهر فيوجب

الملك بنفسها **واعلم** ان ما ذكره للمعنى من الاتصال من حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كما في الجار

ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا لان الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب

ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال قد تزوج ومثل لصحة الطلاق المسبب على السبب اذا كان

السبب علة مشروعية الحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية والفاء ونحو المسألة في عدم حكم لانه لو قال ان

ملكت هذا العبد او اشتريته فهو حر فملك العبد الآخر في حصول الملك بعضا لان الاجتماع حصل حرجوه فيعتبر غير المعين ويلغو المعين

لانه يعرف بالاشارة قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا فهو حر يعني ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا للمجموع
عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب ومجاز
بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل
مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب حالا لكنه
سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم
يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية صدق
ديانة اي لو استفتى المفتي يفتى بعتقه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى
لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله اي بناء على الاصل الذي تخرج منه من ان السبب اه الكائن لسببه محضا يصح اطلاقه على المسبب
ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة الملك الى م
فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من انه للاعتاق اثبات القوة لا لازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد صار الغرض من المعنى الحقيقي
معناه وكحكمه كانه هو الموضوع له فجعل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض مسببا مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض
اثبات ملك المتعة في اثبات ملك المتعة قوله لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض
مع اشتراكهما في الوجود والحدوث ونحو ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا لم يتحقق بين
الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان من المعنى اللغوي الى ما صارا به علامة عند الشارع الالفاظ المعقولة والمعنى اللغوي للطلاق
منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت الاسير عن حبسه واطلقت البعير عن عقاله والاسم اشارة به ينقل الى النفع
قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ
عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي فطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها عتيق لزيادة قوته فيها ينقل في الشرع الى اثبات
القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق

الكلام في

اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة
الملك فالجواب من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قولهم بنى ... لما كان الملك
سبب فاعلي لازالة الملك وهي السبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر عن المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع
لانشاء العتق لانا نقول هو سبب بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور
ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق
الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اولا فلانه لم يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك
والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما هو عند البعض من الفقهاء فيكون اللفظ
منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بالمأخذ
الاشتقاقي لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول
بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات
القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة
الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك يد الرق فانه
مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما ان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ
يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك
فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه
الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء
على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا اللزوم في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم يجاب بان يقول
لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه

بطريق اطلاق المقيد وهو اراده مقيد مخصوص من المطلق وهو ازاء اطلاق المقيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والاذن
على الادراك بالمسمع ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه
الشبه وفوات المبالغة في الشبه عند تساوي الطرفين ولقائل ان تقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة
الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في
وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان وكذا اجاره الحر بعقد لو قال بعت نفسي منك شهرا
بدرهم لعمل كذا ينعقد اجاره ولو ترك واحدا من العقود ينعقد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر
المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا
رواية فيه فان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجاره لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف بين
اهل المدينة فيجوز عند بعضهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا
فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك
منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا اذ لا يلزمنا هذا اشكالا وانما عدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم اني لا اقول الاقوى ان
يريد ان ما ذكر وانه اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في ذلك
بين البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا
لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بعود الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك
المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالملك بخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق
ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى
واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فهاهنا النكاح مباين للفظ الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع
اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهو في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان
مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة اما باصلها او بفرعها والبيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز بالعكس لما مر

من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لحصول المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة اطلاق
اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون ما بيننا من قبيل الاستعارة في الاطلاق على اللازم من غير المبالغة
لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا او اطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم
خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الاتم انه تحقق في المجاز باعتبار السببية لكون البيع الحقيقي
سببا للملك المجازي بعينه بل بجنسه ما تراه باعتبار جنس النبات هو اما صحيح بالمطلوب ام غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو
حر واراد الملك فملكه بهبة او ارث ما يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض عام ورد صاحب الكشف فاجاب بان ملك المتعة
عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير محلهما صحة لا دارا عليه بل ملك النكاح مقصود
دون ملك اليمين معا ولكن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل ويثبت على حسب ما يحتمله المحل ما دام جعلنا لفظ الهبة مجازا
ايضا به ملك المتعة قصدا لا معا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة
يمكن ان يعتبر كل منهما فيتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيههما في الغلظ فاستعارة
وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله **قوله** واعلم انه قد يعتبر في ان المعتبر في المجاز
وجود العلاقة المعلوم اعتبارها نوعها في الاستعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجاز ان ينقل بعينها عن اهل
اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي
بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة
لجاز اطلاق نخلة للطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية والملازم بالطويل اتفاقا
واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس
جزءا من المقتضي وذهب البعض الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف لا في مطلق
بل ما اختص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطويل للنخل كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا لعل الجامع ليس
مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة لكن انهم اختلفوا في ان

الحقيقة من الاصل الراجح المقدم في الاعتبار فاما الاعتبار في جهة الخلفية فعندهما في الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا
اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا كقول القائل لعبده هذا ابني لعبد معروف النسب يولد لمثله
ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر منه مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا
من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا في التفسير الثاني التكلم
للامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في نفس الحقيقة التي هي الاصل
ايضا ولا يقتصر الى جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في نفس مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز
الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بالاتفاق على كلا التفسيرين لا ما قال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي
خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل هو ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف
في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا في التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة
والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه
من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذا بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل
عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا فالخلف على التفسيرين قوله وصح الاصل من كلام المص ولم يعلم حصول الشرط
الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى الخلف احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل
ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله لهما المشهور في السند لهما ان الحكم هو المقصود
لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي السند له ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة
والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في السند لهما ما يليق بكلام اهل العربية من ان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان اللزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه موقوف على فهمه لا على ارادته
والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه الا ترى ان المجاز الذي لا يمكن معناه
الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى وفي كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو التكلم ممكن فانه قيل هذا ظاهر اذا لم يكن

ما لم يحكم بعتقه اي اذ

ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعاده الله في الكوز فكذلك فينبغي ان يبقى اليمين منعقدا كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان
اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الماء في الظاهر وعندنا لا ارادة ما في الكوز
فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان
الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعدما حلف مع العلم بموته لانه على
تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين فلا يتصور الشرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى فيه كما تقدر لا تمام الحقيقي اي اصلا
انه لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتعذر الشرط يعني عدم تعلم اتصاف الشيء بالوجود والعدم معا
قوله فاذا لم الاولى اي كون المشار اليه ابنا له واحد معه ارادة للعربية المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل على ان
المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو
العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وفيه بحث اذ ذاك
متاخر عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا يسبب ثم ادعاه بسبب البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا انه
المشهور عدل عن ذلك لان العتق هنا لا يسامح في الاكبر سنا لم يثبت له البنوة فلا يكون سببا منها والسبب انما يطلق على مسببه كما هو قوله
فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق
علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يصح التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض
مبني لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كونه معنى فاجاب
بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد
فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء وهو اخذ له
باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي
يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة نسبا قلنا احتمال بعيد من غير
دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا معينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر للتحكم

لانه مشترك الالزام في قول هذا اخي في الفرق ... التحكم

فان قيل يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجه وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس الا زوال

الملك بعد ثبوته بل اسقاطا حتى المحل من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه

لان من حكم البنوة بطلان الملك فانه تملك ابيه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر

العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر

الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلابد من تصحيحه بالممكن فان قيل فينبغي ان

لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه

عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة مع او لانه المعنى ميلا الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي

بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي المعتبر الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه

لفظ الاسد على انه استعمل فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس

معناه استعماله الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وذلك الصورة

المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ

الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة

في الاعلام فيبنى على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية

باعتبار الاقراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود

وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعمل له لفظ حاتم وما ذكره المص من انه لا يجري

في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمي بالضرورة نعم لا يجوز استعارته

لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه و

بين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار او لا هو المشبه به الحقيقي المشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك

كالشجاعة مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه فان وجد ذلك

في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز الاستعارة والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد

وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق

وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي

ومخلوق من مائي فيكون مستعملا في معناه ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس استعارة انما هو

في دعوى امر مستحيل اجماعا لانه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد ولا فارق بين الاستعارة

والمجاز المرسل فيكون خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة

المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة لم يحصل

منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة ميلا الى المذهب المرجوح كما بينا والحق

انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع

نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف والاخير اي او هو اعني الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة تمام ان هذا فعان **قوله**

وهذا مبني على مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى وهو امر مستحيل وعدمه بعدم الاستحالة فان اهمها الآخر

قوله ويجب ان يعلم ان الكلام الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم ان علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا

يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة كذلك من باب الاستعارة

بالاتفاق فنهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا ويمكن الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي

بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما متوجهان الى الخبر لان التصديق هو الحكم بمطابقة الحكم للواقع

والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه على الاول مستحيلا فيتعين كون زيد اسدا بتقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف

نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية به فلا يفتقر الى اداة

التشبيه للتصحيح ويمكن الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على سلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان

حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول منتقض لان الكلام

المشتمل على المحال بط سواء قصد اولم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رأيت

اسدا يتكلم ببدر ولان الحج ربما يجر الى دعاوى لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة عن عدم ارادة نحو رأيت في الوغى اسدا وان

الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال بط قطعا

من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان انطاق الحال

ليس اولى من الشجاعة السبعية للانسان سواء كان سمي قلب الحقايق اولم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من

الواجب والممكن والممتنع الى الاخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانا اقول على حقيقة

الحال بان الحكم لكن كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام

خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا

مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم

الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه نحو مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف

اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو

الدلالة لانه شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا نخفي ان هذا ليس من تشبيه زيد باسد لانه قبيل الحال ناطقة لانه

لا حاجة الى تاويل الابن بانه حق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة

تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه

مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى عدم ارادة التشبيه هو ابلغ قولهم زيد اسد على انه مرتكب

صائل والطير ابن يه عليه اى باكيه وقد كشفنا ذلك في شرح التلخيص وهذا ابن معناه هو معتق من حيث ملكه كالابن نعم ترك المشبه واطلق

عليه اسم المشبه به **قوله** مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادوات العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع

المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اعادة المستعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد

ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو

لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم منه عدم تاثير الحقيقة وحدها ان

لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون العامل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا فيكون لها دخل

اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت في غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة يندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى

واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز

تام انه يستدركا مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طرقا احدهما حقيقة والاخر مجاز كثيرا ما يشار بمن طرق المجاز من

لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لتزكية بلاغة الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ما لم يبلغ الحقيقة ولان المجاز

واقع في كلام من يستحيل عليه العجز من استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه

لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ من المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم

فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي وجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ

بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلا غير ملفوظ فيتقدر بقدر ما يحصل به صحة الكلام فهو غير اثبات العموم

الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس موضوعا

قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما

لم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم

من علية الطعم في باب الربوا الاعلى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل

اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص

فكذا لاجل المعنى العام وانما يليق به بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال

اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله

في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا لما ذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له

فقط واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز

بالاتفاق واما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول
لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به نوع علاقة
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه من استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو
بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما مر به في المعاني فليست
من هذا الفصل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا الاول المعنى الحسي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك
في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحدة لا ان ما للجزء اعني استقلاله من
من الجزاء به كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو باعتبار محض ولهذا لم يثبت
في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
انما هو من جهة اللغة لعدم ثبوت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع فيلزم اعتبار
التابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الحقيقي هو الموضوع بمنزلة المحل للفظ فيستحيل
الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول
عنه الى المعنى المجازي ومنه الرابع ان الحقيقة يوجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي
الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال
الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يكون كل منهما بتمامه ملكا لاحدهما
عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في بطلان المتبوع اذا اريد اللفظ من المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت
القرينة على ارادة المعنيين ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع بقطعية القرينة
فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستقرار اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ ولا يمتنع تصور الاستقرار وحلوله
في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لجواز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا
تحت المراد واما الرابع فلانه الاستغناء في الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي

ايضا واما الخامس فلان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك غير النزاع
فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا
محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما
الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب انما هو
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد بحيث يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا ولا
يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من
الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين
حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع
الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يتحقق اورد في الكتاب من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان تتحقق ارادة المجاز فيمتنع
ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان
قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود وابن عمر فعندهما المراد بها المس باليد ولا يصح تيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعدهم من الصحابة رضوان الله عليهم
بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على
ان المراد الوطء وحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو كان متفقا عليه عدم
القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان تتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في نحو
كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في المسكر منها بدليل آخر من اجماع
او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الفعل
في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحدها ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث
واما في غيره كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان موالي زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المعتق

امراجع

يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد حقيقة فيما كتبه وباعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود

الملابسة وهو كون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه هو الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق

على ما يتوهم فهو كالاغصان للغصن وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع امال للاصول كاغصان الشجرة **قوله** وكذا اذا اوصى

يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله

ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن عند محمد

وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء

على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية

خاصة وعندهما الجميع وقبل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا تطلق على اولاد الابن بخلاف الابناء فانه

قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو

رواية القياس لكنهم يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة

ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فينبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل

بني آدم وبني هاشم فجعل بمجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم

على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل

الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات

يتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له والظرف كوضع الدرهم في الكيس

والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال

عرفا انه وضع القدم في الدار ومنامه قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار

وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم اذ النائم ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر

في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة قلت اراد انه

معناه

من اراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت

قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا غير مهجور حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه مما حقيقته عرفية في الدخول

ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره

قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله** يراد به ان يكون

الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة صورة الشرعية وهو ان الدار لا يعادي ولا يهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون

حقيقية وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء

كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديرية وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها

لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما

بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف

اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار ولا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان

الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر حول

على صومه جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع

الى الغروب فاما اذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون

مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره

فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم

فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت

اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد والاشتراك انما يرجح بحسب العمل بهما فان قلت قد وقع في كلام اكثر المشايخ

ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك اراد الكلام ان التزوج او التكلم لا يمتد كما

وقع في جامع الصغير وايمان الهداية قلت من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد

وعدمه واما اذا اصلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم

ليلا لا يكون الامر بيده لا يكون الامر بيده مما يمتد فان قلت الحكم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد

الاعراض لما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه يجعل كالعين

الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل

المتعلق وكذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه يجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه

قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم

الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية العامل

قصد به لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا تتفرع على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اصلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكر

النص من الدليل يتضمن الجواب من هذا السؤال ومما يقال سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه عدمه لكن من ان

يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا

يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم

المذكور انما هو عند الاطلاق والخلوص عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاولى على

بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم بالاضافة كما اذا قال انت طالق حين

تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر

وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة او مفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق

والعتاق وقوعهما لانها لا غاية في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض

كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيصح توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك

بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم

الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد وباطنها

من الاجزاء فقال فلان يأكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق

فانه عندهما جنس دون جنس الرقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يقضمها في الفم

فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل من الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي

عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر

او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاولى نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليها اشار

بقوله ونوى اي مع نية النذر اي من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما

نذر ويمين وعلى معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة

عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاذا نواهما جمع بين الحقيقة والمجاز

وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب

مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع من ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى

قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه الصلوة والسلام مارية او العسل على نفسه يمينا فيعتبر النص

الوجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي الحكم الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو حرام

الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق

المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق

التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا في جزء الجزء واللازم فقد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه

جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل

ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق من ان الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة معناه الحقيقي

والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص في تحرير المبحث

من عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة واللازم المتأخر كان جمعا بين الحقيقة

والمجاز

سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال بعد تسليم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد
تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة
فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم
ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت
الصيغة في معنى اخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله
كما في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب في الاطلاق
في معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته فلا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في
كلمتين قوله فلا بد للمجاز من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا
لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال
والعرف في الاقوال قوله كيمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث
فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله لعموم اعملوا واستفزز اي استخف او حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة من ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهو كون الامر تعالى وتقدس حكيما لا يامر
ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل واقداره
عليه بسلامة الالات والاسباب قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار
اي الامرين شاء لكن قوله تعالى انا اعتدنا قرينة مانعة من ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ
خارج من هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة واما الاول فبقرينة من شاء او دلالة في الاتيان

الاستفزاز سبک کردن
بحرکت کردن

شرعا من شاء ومن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله تعالى انا اعتدنا الاية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام
قسما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل
ان القرينة اما ان يكون معنى في المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا ثم
الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع من ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض
الاخر بنقصان كالمكاتب في افراد المملوك او بزيادة كالعنب في افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى
وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة
الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثم ما يختص
بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر ثمانية امثلة تمتنع القرينة من ارادة الحقيقة في الاولين
عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا ومع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلهذا اعاد لفظ نحو في السابع اما عرفا
عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلهذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها
والاول مما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه
للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق
الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة ونوع
يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهية والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة
وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت
صح والا فلا سواء يشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي
ولا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلانه مشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين
فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو
ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه الله على النوع

الاول ان ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة
ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب
فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر كذا ذكر المصنف وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يستدعي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يستدعي ارادته
منه وثبوته به فلا يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعاني
واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت عن الشافعي سلمنا على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل الحذف فلا
المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي
محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب
انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او وجوب
القضاء او كان الغرض هو الامتثال وموافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم مشترك من النوع
انتشر الى المعاني بان يوضع بازاء كل منها وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير
ذلك كالحيوان يعم الانسان والفرس وغيرهما واللون يعم السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب
المص عن ذلك بانا نعني بقولنا انه للاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت
بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه
انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة مثل الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي
لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد الوضع وانواع المجاز كالسبب
بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب
او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي المراد فيكون

مجازا من الحكم او مجازا من المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم مستعملا فان اللفظ مجاز عما
المعنى لا من اللفظ **قوله** ولو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فانه يقع على ما يخرج منها من الثمر فيحمل الكلام على ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس
فعلى الحقيقة والا فان كانت ثمرة كالنخل فعلى ثمرها وان لم تكن تثمر فعلى ثمنها كذا في الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت مملوة فعلى الاغتراف
عنده وعلى الكرع عندهما والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع ولو كان يتناول الماء بعينه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه الكارع
بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بعينه خاض اولم يخض
قوله ولا الاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة من ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة
قوله ولو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة والاولى ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا
كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق والكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح فيما
يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وما هو مهجور شرعا او عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة
في مسائل الحلف بالنخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة قول في عموم
المجاز واما المهجور فهو الانكار المتعين محقا كان المدعي او مبطلا اذ لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة
الا ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافع هو الحقيقة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو الجواب
والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو مهجور ما لم تدل عليه القرينة كما هو الواجب **قوله** واما اذا كانت تعلق هذا البحث بما سبق
من اشتراط القرينة في المجاز يتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا
وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لانها الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك
ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال ما حد التعارض وهذا مشروح
المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة
الاكل من الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة

مسائله ١٣ ان كان صاحبا الحسن الخصومة في المنازعة والانكار والاقرار

اولى وعندهما لما كان في التكلم كان حمل الكلام على معناه الحقيقي اولى قوله او ممن ولد مثله قيدا للاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيهما اظهر في الاصغر
الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا احتيط فلا فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق لان الابن ذكره
عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان منشأ العتق ولهذا يصح من الكفارة ويثبت به
الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شرى ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك مقصود منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا
منه مجازا من ذلك واما التحريم الثابت لهذه بنتي لغير التحريم الذي هو من لوازم البنتية وهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك انشاءه اذ ليس له
تبديل محل الحل والا لملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافياته فلا يصح استعارته له
والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه انشاء التحريم بهذا اللفظ فان قيل كلا الامرين
في قولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار به الا ان
عن ذويه من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف من ترجيح الالزام
في كتابه المشهور لانه قال في الاصول استدلالا لتعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه منفي يقينا اشتهر نسبه من غيره وفي حق المعتق متعذر ايضا في حكم
التحريم لان التحريم بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك ثم يصح استعماله مجوزا للملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفعل متعذر لهذا المعنى
الذي ابيناه ان بينا معنى ان الحقيقة في المعروف النسب اما ان يجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس لعدم النسب من المقر ويلغى
من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا نافي لابطاله اقرار في ابطال حق الغير واما ان يجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده فيلزمه لا يثبت حقيقة
التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا يصح لغو هذا الكلام ولا ثبوت موجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي
ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة هذا الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر انشاؤه من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيانه تعذر الحقيقة في حق المعتق فقط على ما اورده المصنف من التردد القبيح وابهام جعل [illegible]
تعذر التحريم طريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره هو عدم ثبوت المدلول الحقيقي واما عدم ثبوته لا يثبت التحريم ايضا
للمنافاة مبينة تعذر التحريم طريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانفاه وتبع الخصم ذلك لانه فهم من قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المعتق
متعذر ايضا في حكم التحريم شيئا اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام اصلا انما هو من التردد القبيح لا قال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر [illegible]

هو ابان الغرض من حق المعتق

اي معناه ان التحريم بهذا الكلام لا يصح لان ثبوت النسب وهو ملزوم منتف والتحريم منتف ايضا لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب ولو صح التحريم معناه الخ

في لا دلالة له على [illegible] التحريم [illegible] كما هو المشهور بالمصنف

التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المعتق وحده ايضا متعذر كما تعذر مطلقا قوله والفرق بين كون فهم
اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم
للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فكذا هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة
علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وقد اشار الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى
او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى
الجميع وفهم الجزء واللازم في ضمن الكل وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث انه كذلك بل لتحقق فهم الجزء
واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي
وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم وهذا هو اختيار المصنف والاكثر على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة
قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله بان يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك
والمليح بالوحشي الذي ينفر الطبع منه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله لفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود
العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كما يتحقق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف
البديع ان المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه قد يتاتى بالمجاز ما لا يتاتى بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا
وهذا قوله بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا او تلطف الكلام ايضا من الدواعي المعنوية والعطف على اختصاص لفظ لا ينافي ذلك كما ان [illegible] مسلم
البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك من الخطأ في مطابقة تمام
المراد وفسره بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال في تمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في
انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه فلا يكون الا بالدلالات العقلية والالفاظ
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل من الحقيقة
الى المجاز ليتيسر ذلك فيظهر هذا الاحتياج الى اثبات كون بعض المجازات ابلغ ودلالة من الحقيقة كما انه [illegible] فانه اذا كان المعنى الحقيقي اللطيف محسوسا
مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز ابلغ [illegible]

كالحقيقة في

او مجازا كليا او العلم مثلا ملاحظا فيه ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور والوضوح فلو قيل القرينة والد
اراد الجامع المشترك بين المستعار منه ومن المستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه صفة فيه والمعنى المستعار له ومعنى المستعار منه
واشهر فلا معنى لاشتهار كونه دلالة الجامع عليه اوضح ولا كلام فيه آثار ان اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله

فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة منها تبعية لانها تجرى اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه
مثلا تقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت
وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك والسعد لو عليه ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق
دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص
بالافعال والصفات بل تجرى في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف ويجرى فيه الاستعارة ثم بتبعيته في ذلك الحرف نفسه والمراد
بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عنه عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير
ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها يعنى ان معانى الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في
المفتاح مثاله في ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط
وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به
فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام فصار حكم اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار [illegible]
الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستفاد او ان التعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد
بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع
اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع الاسد على زيد بناء على كونه
شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة شبيها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة
علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام
يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب في استعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام

يدخل على العلة الغائية التي هي العرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية
ومتقدمة عليها لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا فانه مقصود اولا فيبعث
على الاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود
للفعل المعلل فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله اعم من ان يكون تعقيب العلة للمعلول او كان المعلول
من قبيل [illegible] وان كان منصوصا عليه فمعناه تعقيب العلة الغائية للفعل المعلل بها لا يقال عقبته اى جعلت في عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص
تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار
كان مترتبا للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب جبنا واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته
وكونه علة غائية كاف في استفادة الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لان العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء
وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو عرض المستعير لترتب ما ليس بمعلول وعرض فيكون الاستعارة
في العلية لا في العلية الغائية لا في ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بعلم فيكون اخص
مما هو مصطلح النحاة **قوله** ومنها اى من حروف المعاني [illegible] البحث عن معاني بعض الحروف والظروف [illegible] عن الحقيقة والمجاز
لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف [illegible] مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء
وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في اثنائها من البحث عن الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المص اراد بالحروف
حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على انه وضعها لمعان تمييزا لها
عن حروف المباني التي بنيت الكلم عليها وركبت منها فان الهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف
المباني **قوله** الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين وتشركهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم كقام زيد وعمرو او في ذات
كقام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب
اى تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي [illegible] ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله والتدل على ذلك بوجوه فالاول النقل عن ائمة اللغة
حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني الاستقراء [illegible] استعمالها فانا نجد [illegible] في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة

والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة للمثنى على كون رجلان على مقارنة او ترتيب فكذا رجل ورجل وامرأة الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وحقيقته انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكون منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لا بمعنى انه لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا تعاقب الكل عضو فعضو حتى يجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم ومع يلزم ان يتعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب الحقيقة لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددا بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل انه لو قيل فاغسلوا وجوهكم وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقدم اشتراء اللحم ولا يعد تقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقدم الغسل على المسح فلما لم يجب الفاء وجب العدم في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس المسح ومحضه السقوط وكانه هو مغسول ما يلزم تعقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء فلا يجب تقديم الغسل على المسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع للاصل ان التمسك بالاية لا يتم لان مبنى دلالة الفاء على الجزائية هي تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو فالقطع بانه لا دلالة في مثل قولنا اذا دخلت الدار فاشتر اللحم والخبز الا على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فانه يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في البيع استدلال على كون الواو للترتيب بعد ...

الاول في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين بمنزلة الواو بين المختلفين ...

وان يكون لتعليل السبب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب صح

ان الصفا والمروة من شعائر الله فلا جناح عليه ان يطوف بهما ... فقال عليه السلام ابدءوا بما بدأ الله تعالى به فلو لم يفهم النبي عليه السلام منه الترتيب لما امر به فالجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالاية ووجه ان النبي عليه السلام ذكر منها بل ثبت ذلك انما بالحديث المذكور والنبي عليه السلام يجب بالامر بالابتداء لا من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب على ان الخلاف لعدم احدهما على الاخر ولكن ثاني ثبت ... من ان يثبت اصل وجوب السعي قلنا من قوله عليه السلام اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد قيل ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما معه فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون من الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما **قوله** وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاول فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كالمذكور بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فرد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت الحكم بناء الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستعملا من الواو لان المطلق لا ينافي الخاص المعتدا له واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما انتقض ذلك ووقع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط متى على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيتصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بخلاف الجواهر المنظومة حيث لم يعد الاخلال على الترتيب الذي تلفظ به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا تقدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع عندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والترتيب انما هو في زمان التعليق لا في زمان التطليق الذي هو التكلم لان صيرورة اللفظ تطليقا وحقيقة ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال لامرأته طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاجزية فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ...

... طالق ثلثا ... انما طلاق ...

ثلث من ارث فعند الاصحاب يتبع الثلث فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكر بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة
واحدة فانه صريح في تفريق اذ منه الوقوع ومرتب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل بعرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا
يتصل وصف الترتيب به حالة لان الوصف لا يسبق الموصوف وكانت العين حال الوقوع اجتماعا والجواب ان الاطلاق التعليق [illegible]
ما يوجب تفريق اذ منه الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان ما حجة وجه قولهما مع عدم الجواب عنه للخلو من ميل الى رجحانه على ما هو اليه في الكشف اي اسرار
قوله وان قدم الاجزية يصح ان يكون [illegible] من كون الواو للمقارنة عندهم [illegible] وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة لكن
لو قال بعد تأخير الاجزية وبعد تعدادها [illegible] سبق الاولى الافتراق والثانية الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ
نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو عن له الاعتاق معاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به
اي بقوله بغير اذن الزوج [illegible] هنا هذا وانما قيده فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يحتاج الى
اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا وموقوف قوله وبعض تلك المسائل مختلف ذكر في الجامع انه لو زوج
رجل امتيه من رجل بغير رضاهما في عقد واحد وقبل من الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة التي لا يلحقه الاجازة وتوقف
نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع
بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه او مفصولا بان اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فيها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح
الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كان في عقدين فان كان مولى العقدين واحدا فالحكم كما ذكر
وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتق الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد على احديهما حرة والاخرى
امة موقوفا لانه لا تضايق في التوقف [illegible] لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير كانه
نكاح الثانية وانه يستقل به وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله
بطلان نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت

هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم بها معا
كما لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى ملك العبيد اذ لو كان له وارث آخر لم يتعلق بالحكم
الا ان يعتبر ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث عتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بقوله في مرضه
العبيد [illegible] لو كان في صحته الاولى اكثر شيئا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق الثانية محلا لتوقف الكلام
في محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ من التكلم باعتاق الثانية ثم يبيع التدارك باعتاقها لفوات المحل
واما ما نحن لتوقف لانها تعتبر محلا له [illegible] قوله ولا يعتق من الاولى الا بعض الكامل ان هذا [illegible] الاولى
الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يعتق [illegible] لانه بدون آخر الكلام [illegible]
لا يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التقييد انما يحتاج اذا كان منفصلا فلا [illegible] فيما
اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا [illegible] مع سكوت قوله وقد دخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو انه وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء
الشرط او نحو ذلك قالوا ويفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاولى والاضراب
واما الزيادة على ذلك من اعتبار تقدم الاولى على الثانية او بالعكس ففوضه الى القرائن فالواو لا يوجبها ولا يدل عليها قوله وانما يجب [illegible]
الافتقار الى الاول حكم [illegible] مطلق العطف بالواو لا العطف الجمل خاصة القطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد لا حاجة الى [illegible] في الثاني
قوله لا يفتقر [illegible] لانه خلاف الاصل [illegible] قوله [illegible]
مشروطا ما ذكره [illegible] بالتامل ولا يخفى عليك انه عدم المثال في جاءني زيد وعمرو وما لا حاجة اليه ان المجيء [illegible]
لا يمكن تعلقه بالمعدودات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لا تنافي الزكوة عبادة
محضة لكونها احد اركان الدين ولان الزكوة يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله ولا بد في العبادة المحضة
من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة فيقال انه لو لم يكن اهلا لها
لما صح اداء الولي [illegible] فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لتوهم الضرر [illegible] العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج
فانها من حيث الاداء قوله يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات [illegible]

تساوى بالتائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا يحصل من الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل لما ذكره في الجزء الاولى
بجملة حكم آية القذف وحده وهو الجلد فان قلت انا نسلم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده قلت الامر كذلك
فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لان التالم الحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ناشئ من
اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم الحكم اذ من كان منهم من لا يتالم جدا
بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام
ثم التفسير **قوله** ودليل عدم لما ذكره قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك
فيجب ان لا يكون معطوفا على الجمل الانشائية التي هي قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف
الاغراض واما ثانيا فلان افراد الكاف في الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان المخصص افادني
يرمون ليس مبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية يخاطب بها الائمة فالمانع
المذكور قائم هنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وهو خلاف
عن الانشائية كما هو راي الاكثر وهو يصح ان يعطف عليها قوله تعالى واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي من ان قوله تعالى الا الذين استثناء
من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وهو دخل على المعلول هي في الحقيقة جواب شرط محذوف
اي اذا كان كذلك فتناصب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود الشيء والارواء لان مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة
للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد لا تعدد
يحصل بمجرد وضع الماء في فمه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري والمانع انه تعالى سقاه فما رواه وانا كونه في
نوع ربه فلا يقال لو اتى بنوع قد جاد لتناقا كثرت جهد الناس قرب صاحب الكشاف الى انه في بعض الاوراد اي اراد النداء واراد بعد ان افتتحق
التعقيب ابعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر وهو مرتبة المعلول بعد العلة فالتعبير بالفاء يجوز والتعقيب والتاخير في الرتبة **قوله**
لمن يجري والاخرى الى ان الولاء سبب بجهة الحقيقة فهو بالاعتاق بعينه بسبب الجهة الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا للجزاء والفاء بالمعنى
الا بالزمان فيما لا اشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرع لاثبات الملك والاعتاق لازالته ولا يكون حكم التعريف الا انه قطع

العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق **قوله** فهو مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كذلك فاقطعه
فاقطعه **قوله** وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها
ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب لان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول
الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها
الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الا بشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالنزول ولكون صيغة الزاد التقوى ولا الامر
بالعبادة لكون العبادة حق الله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غيره وكذلك وانما هو علة غائية للاخبار
بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون عليه حقيقة للعلة لا العلة نفسها فيكون كون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكر القوم من اثبات الفاء في دخول
على العلل باعتبار انها بدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** اد اي الف فانت حر على انه الحال كلا ان ادي الي
الفا وانت حر فان الواو للحال فتفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو اداء الالف وهذا مع كون الحال قيدا للعامل اي كون
حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير ولا ان يحصل مضمونه سابقا لحصول مضمون العامل فالظاهر انه لو قال لو ابقى وانت
راكب الامر كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له والشرط يجب تقدمه فلا يتم الا بتقدم الاداء
فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد اي الف او على حال مقدر اي ادي الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء وانه لا يحتاج الى
ما مر مقام جواب الامر اي ادي الي الفا تصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية متاخرة عن الاداء **قوله** يعني الا انه
اي في الحال لانه واو ذكرة في اخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره وهذا المعنى الذي
في المتكلم صار منها بمنزلة كلام منفصل عن الاخر **قوله** كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت للجعل ثم بمنزلة
السكوت فلا وجه لمعنى الواو والماتصل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيحتاج بالاول الى الاول فيصير كانه طالق من غير ما لطف
ولا ابتداء وغير لا يثبت به شيء قلت ثم يفيد معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو مع ما جعل في الانفصال حصول كان يقتضي صحة
العطف واثبات المذكور في الابتداء كالعقد والتعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة وصحة ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق يتعلق

الثاني والثالث **قوله** والا اجعل او صنيفه به التعليل لمذكور يخص الانشاء وبياد كن مبنى من ازما المطلق الثراني فينصرف الى الكامل وهو اللفظ
والكلام جميعا وايضا دخلت كلا التراني على اللفظ فيظهر اثرها فيه انفا بيع الانشاء والخبر **قوله** كان الكلام انشا صدرا جواب ثم وقبلها اللفظ متصل
صفته فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه في عدم التعرض لا ثباته او نفيه واما
انعم اليه لا صاد نقصان في الاول كوجاني زيد لابل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان
الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة قوله
في كلام الله تع يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع
عنه على ما هو مقتضى بل ولوم لكن للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة ولو توقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة على تقدير ان الكلام عن
للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به لولا لا نفي اصله فكانه قال لزم اولا
له على الف ليس معه غيره ثم تدارك وقال الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون اى مع
زيادة العشر فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف
على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل
بوالسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التعليق بشرط آخر
الشرط مثل ان دخلت فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لو تعلق الثاني بعين
الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك
الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال
لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك
بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو موضوع لا بد فيه من نقل عن اهل اللغة وقد اجيب عنه بان تنصيص عطف عليه واصح متعلق منه وعليه مقوم من غير
فاصل او فصلا عن صدر الشرط ولم يتم وان ما يحتمل الرجوع وسيما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد
ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اى التدارك وفسخ المحنون

يرفع التوهم الناشي من كلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجي عمرو ايضا بناء على ما بين الخ وملابسة بينهما في المنافاة
بقال لمن توهم انه ذهب جاءك دون عمرو جب بكله وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد نحو لا تجعل النفي صحيحا ان يكون
ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين
سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني والانسب ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا كوجاءني زيد لكن
عمرو لم يجئ او لا كما سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجملة نظيرة بل اى في الوقوع بعد النفي والا
كان انها عطفا لمفردات تقتضيه لا من حيث يختص ما بعد الايجاب وكن ما بعد النفي وكان حقه ان يتوهم انها في عطف الجمل شرط
في الاعراض فنفي ذلك التوهم بخ تزيل لعرض عن الاول كانه ليس مذكورا والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الاخبار واحد وليس
كذلك لعرض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني
حتى انه جاءني زيد بل عمرو انتفي مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه
قوله لكن لعرف في كتب الاصول لكنه لعرو خبره الى العاطفة ولم يعتبرها المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها التي كانت
قولهما كان ينبغي ان يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جواب الاقرار والثاني انه ليس له وانما كان
حتى كان صار قائلا للعبد المقر به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال لو على الف درهم ودعيه انه هذا لحق فلان نحو ذلك لانه ظاهر في عدم ملكيته في زمان
من الازمنة لم يصح منه التحول مع القرينة على ما ذكره من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا او اشتراه منه لكن لم يكن ملكا له فقط
بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو هذا هو المختار في النفي
في يعبير رد الاقرار ولا يثبت ملك عمرو بمجرد الاخبار **قوله** ومع هذا فلا اى اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة
الا ان بالدار له فقال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد فالاقرار له كزيد ثم لم يكن له قط وهذا معنى قوله
فقال زيد اي بكر الدار له او وجهان بعدها التصارقه هذه الصورة كانت الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه حصل
الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير لم ذلك انه تكلم بها معا فثبت موجبهما معا اي نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد فاحتيج الى الثنا انما
معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان يملكه الغير

فلا يبيع فالحاصل ان معاد ذا الكلامين سبق توقف اول الكلام على اخره بناء على وجود المعرج حتى كانها جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن البعض

فاصح الحكم وح لاحاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات برفع فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتأخر

لان التاكيد متاخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيد تابطالا لكذبه

زيد في النفي لانه لو صدقه فيه اقتضى يرد الدار الى عمرو المقر له لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة

الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط في الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل

ماقبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك

لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما

لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يصح والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيصح ويقوم حجة عليه

فتثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاقرار لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان انسق اى انتظم وارتبط الكلام وههنا ان يصح ما بعد لكن تداركا

لما قبلها مثل ماجاءني زيد لكن عمرو وزيد قام لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ماجاءني زيد لكن ركب الامير زيد قائم

لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من

مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حتى يحمل على رفع الخطاء في السبب

فنفي الغرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه رد اصل النكاح عن اصله فلا يصح الاثبات

بماءة او بمائتين والنا يكون مستعا لو قال لا اجيز بماءة وقت قال لكن اجيزه بمائتين لكون النفي لكن في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد

الشيئين فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول

الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما

يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشيئين قد يكون لشك المتكلم فيه بانه يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم

بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام والاظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وحاصله

الاخبار بالمبهم لا يخلو من الاثار المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه اخبار انهم

عند الاطلاق

لم يرد ما الا تبادر الذهن اليه وما ذكره من انه وضع الكلام للافهام على سبيل الشك فالمراد به على انه لو لم يوضع للتشكيك والا فالشك انما يحصل

بقصد افهام بان يخبر المتكلم المخاطب للامرين بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء

فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه يجب الامر يلزم المكلف

باحد هذه الامور والمشهور فيما الفرق بين التخيير والاباحة اذ يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان

بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما او قال بع عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار

على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كان خصال الكفارة كون الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير

على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان نجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام

بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلول اللفظ وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله فيكون هذا انشاء شرعا لان الاختيار ايجاب

انشاء والملتزم فيه مبهم لانه معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق لا يتحقق في المبهم بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله يكون ايجابه العرف

مع صحة لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله ولما ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي جزاء

على مزداد بازديادها والجناية وينقص بنقصانها وجزاء سيئة مثلها فيقتضي مقابلة اغلظ الجنايات باغلظ الجزاء وبالعكس فلا يكون الحمل

بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة وقد ثبت ما يقتضيه لنا سبب نزولها على

من ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه

الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم

يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما يهدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية رضي الله عنه ومن اخاف

الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع من الجناية اجرى على عمومهم الجزاء المقابل

لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامنين لا يوجب الحد فكيف حدوا

بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا او لو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم

فهو من اهل دار الاسلام يجب قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب هذا ابو حنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز

في غير بالاعلى اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره ما ثبت به للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب
والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع
وسبب القتل فيعلم حكم السببين وهذا اخبر النبي عليه السلام في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم ولم يحسمهم في الحرة حتى ماتوا وقد نقل في
الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب
سقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب على ما يظهر من الحديث قوله اي ويكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال
هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل لان العتق لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والامام كذا
على التعيين والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان الكلام يحتمل العتق
انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق
عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله لما تعذر العمل بالحقيقة اعني انه احد الامرين فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين
اولى من الغاء الكلام وابطاله والعمل من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبد بين له فانه يجب عليه التعيين بخلاف ما اذا قال لعبده
وعبد غيره فانه لا يتعين فيعتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة
هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعين ايهما شاء لان سوق الكلام
لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث بما سبق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من
صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف
على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او الاخيرين
جميعا لا بالثاني وحده فقال المص وهو هنا يحتمل الا ان ما ذكرنا ارجح بوجهين يفردهما والاول ماخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال
الخبر المذكور في الكلام هو حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران والواو لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور
لا لاثبات خبر آخر فكان له لفظا وهذا بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه والثاني يصلح ما ذكر
سببا للاقتصار لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف

يعتق حينئذ

او الثالث معه

او لاثبات خبر آخر في شيء له

جعله سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ويتضح كلام الامام السرخسي لم يكن التخيير
بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسألة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر
او هذا وهذا وللقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ
وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول نحن نترك الالتزام اذ التقدير هاهنا هو المختار هذا حر
او هذا حر وهذا حر تكملا للجمل الناقصة بقدر المثل لان الحرية الحاصلة بكل تقابل حرية الاخر كما في تقاطعه في زيد وعمرو ولو سلم فعادته بالقرب
وكون المعطوف عليه متقدما وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بخبر لا قبله قوله لان الواو للتشريك مقتضى وجود الاول قلنا لا ينافي
النقض علينا بل توجيهه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب
اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان معيرا لتوقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعملت او في النفي
خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين والنكرة او الواحد المبهم لا ينتفي الا بانتفاء
الجميع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو وقال بعض احد فانكر
لا يعلم الا ... النكرة في سياق النفي فيعم
اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث
والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره اهل اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب
زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا يعم في النفي قلت هو في الافادة
مبهم غير متعين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في غيره ولهذا تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير متعين وهذا كل مسألة
الجامع وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة
لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم في شيء من دلائل العموم هكذا ابو قوجهما في موضع النفي كذا
او فانها قد يفيد العموم بوقوعها في موقع الاباحة فالاولى ان يعتبر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المص الا انه لا يصح في الايجاب على ما ذكره
ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسألة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول
باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي

وكذا اولهم

لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاستثناء
فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا اذا دل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين
فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا ينافي احد الشيئين فيفيد عدم الشمول كما ذكر في قوله تعالى
يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا فانه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت
عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا في ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على عموم النفي
اي لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفع الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا بحيث يحمل
على نفي العموم اي للنفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي الجميع يجوز ان يكون بنفي البعض
الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا
المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فانه يفهم ظاهرا انه اذا قامت القرينة في الواو يحمل على شمول العدم فذاك والا فهي لعدم الشمول واو بالعكس
وما ذكره المص رح من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي الجمع
لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة لا يخفى ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد
الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان
الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن ومن هنا كما قال
والمص فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لا يدخل هذه الدار او هذه
فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا
او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة
اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع
بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحد منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن مما يجوز كما اذا قال
تزوج هذا العبد او ذاك وطلق عن التزوج او تلك قوله وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل

بل فعل ممتد كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها او نحو لالزمنك او تعطيني حقي فليس المراد احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية
هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع
لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قولهم لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر
كما ان المغيا يرتفع بالغاية وسقط عنده و لهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول
ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك
من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض
والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم قوله قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار فالنصب كان او بمعنى
حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه ويجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية
اولا بر في يمينه لانتفاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم ثم لم يدخل حتى مضى اليوم وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول
نفي وليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل
نفسه مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا
ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بوجود احد الامرين
ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
معنيه للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي الجماع وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا
مجزوما عطفا على تمسوهن والاحاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا الا ذلك وجه
لكان معنى عدم الجناح ممتدا الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها
او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون
ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف
جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها كما تقول حلق الرجال حتى ... وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب

اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه او قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات
الناس حتى الانبياء و لا يتعين العاطفة الا في صور النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب و الاصل هي الجار لان العاطفة لكن
من معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزء من المعطوف عليه و هذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية للعن حيث كونها عاطفة الا ان
في العطف للمغايرة و المباينة كان جاء زيد و عمرو و يمنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جواب محذوف اي فيها
و نعت و المعنى فرحبا بالقضية و نعت القضية و هذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذا الكلام فاعرفه **قوله** فان دخلت الافعال حمل على ما
عدم التعقيب
على الافعال قد تكون للغاية و قد يكون لمجرد السببية و المجازاة و قد يكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غائية و سببية و الاول هو الا
صل فيحمل عليه ما امكن و ذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد و قرب المدخ و ما بعدها صالحا للانتهاء و ذلك الامر الممتد اليه و انتهائه عنده كقوله
حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد و قبول الجزية يصلح منتهى له و كقوله حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير
يحتمل الامتداد و الاستيذان يصلح منتهى له و جعل حتى في هذه و امثالها للغاية نظرا الى ظاهر الحال و صورة الكلام و الا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة
على الاسم و الا اي و ان لم يحتمل الصدر الامتداد و الاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى
كي
مفيدة للسببية و المجازاة لان جزاء الشيء و مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كي حتى ادخل الجنة فانه اذا اريد بالاسلام
احداثه فهو لا يحتمل الامتداد و اذا اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام بعد اكثر و اقوى و لهذا يظهر فساد ما قيل ان المناسبة
بين الغاية و السببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء و المسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان ذلك في الغاية حينئذ
حيث احتمل الصدر لان السبب الامتداد و الاخر لان المسبب الانتهاء اليه و الا اي و ان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من
غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه فالغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية في
السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب و ان لم يترتب عليه المسبب و في العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق البر ذكر
في المبسوط ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فهي للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال و صياح المضروب
يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة و لو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني
فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح للانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان تاما و يصلح للانتهاء اليه نكم النعل

مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه و انقطاعه به كالصياح للضرب و هو ظاهر ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد و ضرب
المدة و ما ذكر المصنف اقرب من الحل بجميع احتمال الصدر الامتداد و الآخر الانتهاء اليه منتف و الاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان و هي تصلح
سببا للاحسان المالي و التغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان و لا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر في العرف كما في قوله حتى تستانسوا
فانه جعل غاية لعدم الدخول و قد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون الفعل مستطاعا الفعل المغيا بالغاية كما هو كذلك في هذه الامثلة فان المعنى هنا الحمل
دون المنع و التعويل على القرائن و لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية و السببية اما الغاية فظاهر و اما السببية
عند
و المجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة و لا معنى لمكافاة نفسه و فيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى
لتعذر الغاية يكون بمعنى كي و هي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة و مكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة و حتى
ادخل الجنة على ان الحق ههنا التعليل من الدخول و الامتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض و مقتضيا اليه كالاتيان الى التغدي
و اذا كان حتى للعطف المحض فتشبيه الواو و لا تفيد الترتيب على ما هو كلام فخر الاسلام و اليه ذهب المصنف انما هي بمعنى الفاء فلو اتى و تغدى
عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر و الا فلا حتى لو لم يات او اتى و لم يتغد او اتى و تغدى متراخيا حنث لمناسبة الظاهر بين
التعقيب و الغاية و المذكور في نسخ الزيادات و شروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور اي الاتصال و الا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي
او بدونه حتى لو اتى و تغدى متراخيا حصل البر و انما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق
الكلام و في الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى و قال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ
بر و اورد عليه انه او لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك لكان متراخيا فالصواب لقوله غير متراخ و جوابه ان المراد ثم تغدى
من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه مرة اخرى فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ فالاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي
عن الاتيان الاول المدخول عليه بقوله اذا اتاه و ح لا حاجة الى ما قيل ان المسئلة موضوعة في الوقت اي ان لم آتك اليوم و المعنى غير متراخ
عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط من قلم الناسخ و اعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس مستقيم و الصواب حتى اتغد بالجزم فلو قال فاتغد
لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعلين و حرف النفي حتى يدخل في حيز النفي لفساد المعنى و بطلان
ينسحب
الحكم **قوله** بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع نحو جاء زيد حتى عمرو و لكن الفقهاء

استعارة بمعنى الغاية للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة
في اثبات المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها تستعمل بمعنى
الغاية وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات والظاهر انه جعل
مستعارة للابتداء مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز
الانسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء لغير التعقيب من غير تراخ انسب بمعنى هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا
الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد الصقت مروري بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة
بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله تعالى حججت [illegible] انها راجعة الى الالصاق [illegible]
للاستعانة مدخلها على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك
في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه من النقود التي لا ينتفع بها بالذوات بل بواسطة التوصل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات [illegible]
وهو لها في الثاني على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الثاني
الذي هو بمنزلة الآلات ولو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كر الحنطة
بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك [illegible]
الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان
لا يخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ يجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون
المعنى لا يخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل الا
الكل لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل [illegible] من الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه [illegible]
انه قولنا لا انكح الا يوم الجمعة او لا انكح الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا انكح [illegible]
لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر انه كما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي [illegible]
قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه وكذا الاستثناء قصر للمستثنى منه

وبيان لانتهائه حكم وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه آخر يقتضي وجوب
الاذن لكل خروج وهو انه يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير ومع
تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستعمل وقولنا الا خروجا
ان اذن لكم فانه يحتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من
القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله فلو ان دخلت في آلة المسح المسح هو الملس حالة اليد آلة
والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار تشبيها بالآلة
فلا يشترط الاستيعاب ايضا لان المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا والاثبات عنده الالصاق
والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا
من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره اذ قد [illegible]
انا المراد التبعيض فالشافعي رحمه الله اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس [illegible] والحصول
في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي
بانه عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه بناء على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب
واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع وجود الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ولان التيمم
خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله ويستعمل في الشرط يعني قد يستعمل حيث يمتنع
ان يكون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك والفقهاء يقولون انها صلة للمبايعة يقال بايعته على كذا
وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذلك الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج
والمعنى يحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده [illegible] الشرط عملا بالحقيقة فلو قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة عندهما يجب
ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط [illegible]

العوض مع المعوض من المقابلة حتى يثبت كل جزء من كل منهما مقابلا بجزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين في ثبوت
المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من
المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت
التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال او لو حمل على المقابلة لكان البدل الشرط في
كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها فصح ان يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان قيل انما
في الشرط يلحق اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او نحو ذلك والمحققون على ان اصلها ابتداء
الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصلها وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ومذهب … بالتحديد لاطلاق اسم الغاية
على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ
الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعته الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى
التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع في الحال لان التاجيل
او التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يحتمل قوله في الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى
هل يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا يفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل
وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية
وفصل البعض بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بحسب التكلم ودخوله الى ما قبلها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا يدخل سواء تناولها
الصدر كالسمكة للراس او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا
لم يدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا نحو
مثل السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند البعض وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها
نحو الى المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم متعلق بمد الاسقاط عما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها
كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجود الاصطلاح بالليل لان الصيام

ان كان عاما فقط وان كان مخصصا فلا لانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره وقوله وان لم يكن شرطا جواب الجملة الاسمية
التي مبتدأ اما قوله فصدر الكلام وجزؤها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها فكذلك كل جزاء شرط محذوف لان المقصود
هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيه نظر
تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم قوله وللنحويين دليل
على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه
مدعيا بكل منها ما يدفعه من الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الخ بخلاف قولنا … الى باب … ما فاتها
من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بكونه حقيقة
في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم
في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار انه لا يدخل
قوله غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في
قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فيجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط
او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرفقه فصار بيانا له
وذهب بعضهم الى انه غاية الاسقاط وذكر في تحقيق هذا الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للجميع
الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل ويكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له
لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن
الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث صاحب الاسرار
اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية
كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له
علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المصنف فانه مغلطة

ال فهي مثل الاول
في عدم الدخول وقوله فهي لمد
الحكم اعتراض لا جزاء لكون
قوله صح صح

من باب التشبيه المعروف بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ذهبت معدودات عشرة مثلا فالمراد ان الواحد الذي هو الاول منها
جزء معلوم وانه موجود من الجميع المركب منه ومعلومه غايته وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا الى التاسع وهذا بمنزلة العارض الحاوي
منه وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء ما بين الواحد والعشرة الاخرى انه لو قال ما بين عشرة الى ثلثين لا يدخل العشرة من ما بين
جزء من التسعة التي بينهما وبين الثلثين لا يقال المراد بان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول
لو اريد ذلك لكان اللازم اربعة واربعين بمنزلة لبطلان اثنان وثلثة واربعة الى تسعة عشر حتى اذا ضم اربعة عشر لزم اربعة وخمسون فظهر
ان الكلام حينئذ في ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويرد على ذلك انه
لم يعد ما بين هذا بين قولنا ما بين الواحد الى عشرة فليتامل ولا يبناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر ومنه الثاني والثالث
وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فان ايقاع الثانية وهي لا يتصور
بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق
لا يثبت الا بلفظ كما ذكر وهو لان التضايف انما هو بين وصف الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فان ايقاع ما هو ثاني لا يوجب ايقاع
ما هو اول اذ لا تلازم بين الموصوفين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن
ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدراهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان
الاول والعاشر لان معنى الغاية يتم قيامه بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده
فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة
وقد حاج الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع وستين فتحير زفر قوله كما ذكرنا
في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم منصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء
الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في بحث الى انه
متعلق بتاجيل الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا يتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل موبدا فان المقصود منه
الترفيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان جمع اجل ويمين

بحث الاداء

والصواب في الآجال والايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة
وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال الامام السرخسي وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي التاجيل
المطالبة وتلك المنفعة في موضع الغاية مشكل وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في صورة الكلام في موضع الغاية شك قوله في
للظرف بان يشتمل المجرور عليها قبلها اشتمالا حاليا او زمانيا او حقيقة مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس
والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة بمعنى الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
فيقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي بالصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف لا يكون
اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو
شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان
فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق
لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يريد انت طالق في دخولك
الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي وقت دخول الدار وضع المصدر موضع
الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى ان ضرورة ان مقارنة الشيء
بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول فيقارنه فتبطل وفي قوله مع الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع
الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال ان تزوجتك فانت طالق
ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا
كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم
بوجود الشرط والا فكالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى
انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في محله معلوما له اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى
المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله يعني ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله

اجيب بانها بمعنى مقدور الله فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل لذ يستعمل بمعنى المقدور مثل هو كل عنقا استنقطا الامر مشا ميد قدرة الله تعالى
اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا مرجح لحذف المضاف
على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم نقول كما يطلق اثار القدرة بمنزلة قولنا لما المقدورات واعلم ان كون التقييد بشيا مما يصح تعليقا او لا يقول انه لو كان
وعند محمد يكون ابطالا للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام الحكم اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ولم يظهر اثره في انه يكون
يمينا على تعدد التعليق لا على تعدد الاعلام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند
من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقدم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام
بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي انه مثل انت طالق ان لم يشاء الله ينبغي ان لا يقع
الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذا الكلام للتعليق
بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى مما يستحيل
ما يستحيل فهو وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء فثنتين فان طلقها واحدة
قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء فان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع
ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة ولو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة
ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين كلام باطل او لو صح
لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين
ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل
وقد ذكر في المنتقى ايضا مثل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل
كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة في مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله الطلقتين
وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما
فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في تعميم المقيد صيغة الطلاق

يمكن ان يقال القدرة بمعنى المقدور ايضا ... فصح ان المراد بالقدرة في هو كل ... مقدور ... مقدور الله تعالى

فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط ما يقع اذا لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق
بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فيتوقف على عدم المشية الى ان يعرف انه المشية ولو ان يطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف يعقب بحث حروف
المعاني بعض اسماء الظروف مما يتعلق بها من مسائل فقهية ثم يعقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط وادرد فيها
من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا للدوران الشرطي سلوك احد لمتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة
للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم
والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصف الثانية بانها قبل السابقة
ولم يمكن وصفه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان فيه وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان
السابق لحمل ايقاعها في الحالة لانه مضمون الاسناد الى الماضي الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت ما قصده
الكلام وتقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان في مثل له
على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي الف وديعة لان الحفظ بالمحل
الحفظ كما لو قال وضعت الف عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا دليل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا
ثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب والفرق
في حمل كلام المص عليه قوله ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية وكونها كاذا
او مع فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يدخل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها
منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في اخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانها ما دام حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم
ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل موت الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط
القلب لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط فكان هو ان حكما فلا ينشرط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق
كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه تنزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق لو نما
ان التطليق ممكن ما لم يمت والعجز انما يتحقق بالموت ومع لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع

ولا يقصد ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل في الظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود
كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن او اقط وحاس الحيس
اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر محتمل الوجود كقوله
كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي اذا تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف
الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر فقد كنت قدما ان كنت ذا ثروة وعفة وديانة فقد ترك اكل شحم مذاب وشارب
سقاية اي نفيه ما في الضرع من اللبن وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا عند الكوفيين اسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس
بقطعي وجوابه ظ عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان سنة الزمان
رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابه المكروه كانه امر لا يشك فيه لتوطين المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجأة المكروه وعند البصريين
اذا حقيقة الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل بمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى
اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا
من الليل لان ابعد ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج
وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجك بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام
اللازم للشرط فانك قلت انك اذا [illegible] الوقت الذي يجزم فيه [illegible] ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانك معنى
ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل بها لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين
جملتيها بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال في استعماله
في الشرط من غير جزم الفعل سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول ما لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط
باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا ومما يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار الثاني والاول لا لان الوقت يصلح شرطا و
معناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط

استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله وحقوله اي دخول اذا انما يكون للامر
كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا يكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي بقطع بتحققه في الاستقبال وما نحن فيه
لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا اي كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل
لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا
في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه ولا خلاف في ان معنى متى كلمة الشرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته
تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع
مستقلا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف
وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرط على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتج ابو حنيفة لما اراد الفرق بين قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف
بمنزلة متى حتى لا يتقيد به المشيئة بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع
بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه ما يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فيجب
اذا شئت وقع الشك في تعليقه بما وراء المجلس ايضا فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت كون الشك في انقطاع التعلق بالمشيئة
بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من مساق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو
راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها يدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة
فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما كيفما تقول اصنع كيف تصنع فالمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف
او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا افضاء في انها لم تبق مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها الا اذا
كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان رجعيا وان باينا فبعد السؤال بل صارت مجازا والحاقه طلاق
باية كيفية شئت فالظاهر من كلام الشيخ انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهام لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت

لان الموصول جامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئت فهذه الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال
كما في قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له
لان للقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بابانة من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط
في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رح ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية
بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رح قوله ويطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخول بها بانت
لا مشية بعده وان كانت مدخولا فالكيفية الى المجلس لان كلمة كيف انما يدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل نفى العتق
وغير المدخولة لا مشية بعده وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها فان جعلها بائنة او ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق
قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنتين اليه وح يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار
التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف
وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال
ووصف من الاوصاف كما قالوا مثل قوله تعالى وكيف تكفرون بالله انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال
وتحقيق كلامهما على ما ذكر القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله
سواء لان وجوده باثاره واوصافه فافتقر معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا
مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا
فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بالغير المحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم
انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء فلا مدخل لامتناع قيام
العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بمشيتها انما هو خصوص
الكيفية

فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية بمعنى ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس
الكلام اراده او لم يرد حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد انت طالق

ولكن دفعه بان الكلام في التصرفات التي لا عرض فيها بمحسوس

ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها

دفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية ما يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لما فيها من استتار المراد والتردد فيه
قوله والاستتار هنا اي الخفاء المراد بالكناية قصور في البيان لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يجب حد القذف الا بالتصريح بنسبته
الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يعبر
بالصريح ولا يؤخذ بالتعريض وهو ان تذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكر كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته
امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع
من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام
عن المؤذي قوله فالوا او كناية الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان
حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة لكل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية
لفظا اذ هذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن
من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا
مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها الفاظ الكناية واحتاجت
الى النية لتزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية
عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ للقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا
لا ينافي الكناية والاستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان مراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يكاد يتوصل
اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم معترفون بابهام من جهة المحل فيه مستتر ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار
المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لتردد في
المراد فلذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان
ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى
ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فيطلق المرأة على صفة البينونة
ولا يكون انت بائن بمعنى انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات

على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بجواز ارادة المعنى الحقيقي فلا اشكال في ذلك لانه يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل
منه الى الملزوم فلا يعم بخصوصه لكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا فلا ملزوم له لان البينونة
قد يكون من غيره وهذا اشكال لا انا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة
حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا شك في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم
ثبوته في الواقع فان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طويل النجاد له او كثرة الرماد
فمن اين يلزم الطلاق بعض البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات او ليس فيها
انتقال من اللازم الى الملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص ومعنى محل خاص
الاستتار قوله الا في اعتدي ان يطلق بعض البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر
كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة
بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم او الاقراء او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء
والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء من ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للكلام والقرون
من نفي باثبات واصل رجعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان اللزوم المستعمل ايضا في الكناية قد يكون لازما معتقدا ما هو المعتبر في الاقتضاء
هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا كان ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاعتداد وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق
لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا من كوني طالقا بطريق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
ولا يجعل مجازا من طلقتك اذ لا يتبع طلاق ولا من انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز اداء المعنى الحقيقي
جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما عند علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد
مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية ليتحقق اتصاله على ما مر في باب المجاز
وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه
ايضا كاختصاص النقل بالارادة والحر بالعتق ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق

بحث

الطلاق

التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج ونحوها وقد يقال انه اعتدي من باب الاختصار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي
لاني طلقتك في المدخول بها ثبت الطلاق ووجب العدة وفي غيرها ثبت الطلاق بلا بينونة ولا يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي واستبرئي
لانه تفسير له ونوع منه لان المقصود من العدة ايضا طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر
فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت
واحدة عندي او واحدة في النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمقدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق من
انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء
البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب
الظهور والخفاء فباعتبار الظهور يحصل اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء
كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل
النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق بكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم وكذا انه
والزانية والسارق والسارقة الاية فيكون الاربعة اقساما متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين
المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اي احدهما
والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المص ما يدل على هذا قوله ثم ازداد الوضوح اي يقع الوضوح
دون الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان
سيق الكلام له واكن ... ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر لازم للاول فاذا
دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له ... من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد
قوله حتى سد باب التأويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر واشتقاقه مبالغة في الفسر
وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر
بلا جزم وهذا الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا

التقسيم الثالث

قوله ثم ان زاد ان الوضوح على سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ
بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض من حكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل
من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واحترز الا الكلام في المحكم ذاتا وبالقوة لا زيادة
الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو لمط سبب الاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا ان بلغ المفسر الى الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا
فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والاسقاط ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النظم ومعناه
يكون بكونه مسوقا للمراد وفي بيته في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او الحقه قول او فعل
قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او سد الدوام والتابيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص
واشار الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة
بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فانه ظاهر في حل
النكاح او بلفظ الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات
العدد بوجهين احدهما ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالمقصود يحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف
على كون هذه الآية متاخرة من تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه السلام
بيعوا سواء بسواء وهذا موافق لما قرره اهل العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق
الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء يكون غيره واجب احترازا عن مثل قوله صم او واركل حرم وعبد الحديث **قوله** النظر الى الاول
اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله والله بكل شيء عليم الخص
في التمثيل بما ذكر لان ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله وحرم الجهاد ماض الى يوم القيمة
فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه مما لا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل اصلا لم يشترط
بشيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان

لان اخباره لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ويبتني هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة والنظر الى النسخ في المفسر فقد
يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة ظاهر في العموم
وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما
وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم شرعي بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد ان يكون
كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثني ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان
الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية
ولهذا يتناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى اقتلوا المشركين
كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فكل شيء من القرآن يحتمل النسخ ومنه يسمى محكما
لغيره **قوله** يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم الذي شمله قطعا ويقينا وعند البعض
حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع للنص ورد بان العبرة باحتمال
لم ينشأ من الدليل والحق ان كلا منها قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قوله
الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه
جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من الزوجات
وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل
التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ لخفاء في
نفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول لعل ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد
بالنقل او لا يدرك اصلا والاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا
دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون
الخفاء ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض

فلو كان الخفاء ما يكون حاصلا من نفس اللفظ لكن في ادنى مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر **قوله** ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ في تناوله
لفرد او يكاد ما لوحظ فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فلم يزد على
السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة
لعدم المحافظة بالموت فلا يقطع **قوله** وهذا اي كالامر باطن الفم في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب ايصال الماء العكس
لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة العضوي
اكثر وقوعا من الكبرى فناسب بالتخفيف الحق وتركه المبالغة ادفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين
ودفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كما به السرقة في الطرار والنباش فيكون
من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا لانه انما معلوم شرعا قبل الطلب التامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر وداخل الفم والانف
او بدونه **قوله** او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب من فضة كانت قواريرا قوارير من فضة اي يكون من فضة
ومع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فالستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف الستعارة الكد للتجاج
ثم جعلها من الفضة مع ان القاورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت الستعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل هو ما خفي المراد منه بنفس
اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من
معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات
في اوايل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها من الآخر على حدة وتسميتها بالحروف المقطعات
مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** كاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء جواز الرؤية
بالعين والمثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهر على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا الكلام
من قبيل المتشابه بمعنى حقيقة ولا يدرك كيفية وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل
الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور للكون لله تعالى
بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة حقيقة

فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التمسك بمثل هذا في الرؤية
والكلام انما يكون من عيب ونقصان في المحسوس والله منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية لغاية العظمة
كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلاله والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور ويكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه
لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقق هذه المسئلة
في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي الطلب اي التفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد
في التفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان
الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا
ابواب الربوا فيحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة ملاحة لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب
المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلم غير الله ووجهها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون
في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين عن
الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المتمكنين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون
في العلم يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلم كل من عند الله ربنا لما لا يخفى على الراسخين في العلم بيانه لو قصد ذلك
لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه
عطفا للراسخين على الله تعالى ومن كان الوقف على الا الله يكون يقولون مستانفا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف
الاصل ويمكن اصح جاز ان في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه بعد لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء
من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس **قوله** فكان
ابتلاء وذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون
بالمعطوف مع ان الاصل الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا سامع في حصر الحكم على المعطوف عليه

ومعطوف يعني انفراد هما لذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الا زيد وعمرو ان لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان فايدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء

فان الراسخ في العلم لا لكن ابتلاوه بالامر بطلب العلم لكن لو ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما كان ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل على

الذي لا يعلم شيئا فالراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولكن لو ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك

المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد والتمهل جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها

من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا

بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لالحادهم وبيانا لفسادهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن

الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه

وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والاية انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع

نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجايبه ولا تنتهي غرايبه فان قلت العوض على الآية

والاحاطة بكنه ما فيه ومن هاهنا قيل هو بحر بحسب المعنى ايضا **قوله** فصل ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي واما انه انما هي

على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الامام اي ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الكبرى

فظ واما الاولى فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لموضوعات المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات المركب والصرف لمعرفة هيئات المفردات

وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز وغيرهما اولا ولا نوع تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها باطنيات اما الوجود بات

فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والافبالتواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان جينها على الاستقراء وهو انما يفيد

الظن دون القطع والحق انه لا مع لا ابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدليل

اللفظي غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لا تنالانم ان الامور المذكورة ظنية في كل لفظ **قوله** في الوجود بيات

لعدم العصمة وعدم التواتر نقلا لانا لا نم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لفظه كوضع الارض والسماء وغيرهما كقاعدة رفع الفاعل ونصب

كما ان عدم الاشتراك ضرب فعل ما من فلم لا يجوز ان يوثق منها دليل لفظي وكذا في العدميات لان مبناها على الاستقراء فلا نم بل مبناها على ان الاشتراك

والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة فلو

في اللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل يجوز ان ينضم اليه

قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد بان نعلم قطعا ان الاصل هو المراد واللازم بطلان فايدة التخاطب لا فايدة له الا العلم بما في الخطاب

ولوادي بها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب

فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد وان مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح

مثالا للجمع والتقديم لا للتقديم الفاكي في قطعية المراد ونوسط هذا الكلام من التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لا انهما شرط واحد لا يتصور

انفرادهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل

التقديم على ان نسبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة

التي يسوقها بالواو لاشتراك ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير

تخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض تشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه

اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومراده اورد بطريق المعارضة دليلا

على بطلان قول من زعم انه لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية يفيد القطع بدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر

كوجود بغداد مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بغلطه ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة

ورى بالسوف

المستعمل في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو جنون اي انكار الضروري وكلاهما بط وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للتواتر لان كون

كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالجزم اي كالعلم الحاصل

من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله** التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها اي على عبارة

النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول

ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات

الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءا له او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان

يكون سوق الكلام له يسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فدلالته اقتضاء والا فان كان

يوجد في ذلك المعنى فعلم يفهم كل من عرف اللغة ان وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والاقتضاء دلالة اصطلاحا والتقسيمات مختلفة
فاسد فان الاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصل باعتبار تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر
المص ان تغير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم
لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه واللازم المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية وقوله وعلى المولود له
رزقهن وما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى
تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم [?] بعض الامثلة من ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا
ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى المسوق ههنا ما ذكره النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في
بعض قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع
وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع
وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزايد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا
اصليا كالعدد في آية اباحة النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها فانه من لوازم
العدد فيه صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب وعليه مع
بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت
بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها
في الثلث ولا اختلاف في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فيه العلم بالوضع الثالث ان الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب
في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فالحكم الظاهر انه كل احد ممن عرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا يصح اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة
اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من علم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث
لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع من التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من العلماء

مع ما اسم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره
بينا او غير بين ولهذا اجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين
مع الاطلاق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة
واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم
المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة يعني ان
كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان
على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر
وجعل نفس النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد ثم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتقدم
وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لا بد مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان
كذلك فيجب ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يجب ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابتة
بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من
اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بعدم الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن
السبيل فقيرا وفي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب باستيلاء الكفار لكون
بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم من اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية
نفي السبيل من افعل المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا من اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم باعتبار ما كان لانا حملناها على الحقيقة وحمل الفقراء
على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وفيه بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حال
استعمال الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وفي قولنا خلف ملا
الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل حقيقة ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك للسقط

من مستقلة للقطع بان تون اكرم الرجل الذى ضلعه ابوه طفلا صغيبة وقوله عرم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرمه ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق فانه سلبه مقتول ونحو هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقية لانه كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اى قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المص من قبيل جزء الموضوع دلالة بعدم ملكهم ما خلفوا في دار الحرب جزء مع الغيرة وهو عدم ملكهم شيئا ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا شك انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله** فان اراد ان الوالد انسب الى الوالد المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها من التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال فيما يجهل القدر والصفة وان اداه البيان من الوالد فثبوت استغناء اجرها من التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء من التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لا يفضي الى المنازعة لانهم لا يتضايقون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولان الكسوة لان الولد في جواز الاشارة في النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان المعتبر في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا لان حقيقة طعم الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اى جعلته آكلا واما كون الطعمة هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا من الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا لا يتاتى من العبد **قوله** والحق به اى بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وصيغة الاطعام لا تكفي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها بدليل مقام قضائها لانه اذا اجاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة والا كان جعل صاحب الكشاف او كسوتهم

عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اى طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او نصب بتقدير اعني ولا رجح مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة وستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير وهو يؤول الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل لان جعل الكفارة عينا لا معنى وبعيد عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اى طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بانه بيان للعرف اى عشرة مساكين الم واول بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم او دونه فهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا اخروج عن القانون ولهذا جعل صنعتهم كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد وجهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الطعام لا فضا غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شئ واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد وكتابه ومررت بغلام زيد وحماره **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخبازي السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا بالتبيين المامور ممتثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن **قوله** ويسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى فيما تنسمت من مراده بما تكلم به وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون من ورائها كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظيرا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول العين في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة

شئ من الحشفة

المشترك بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي متعلقة بالرجل ولهذا سكت النبي عم عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان
قيل البيان في جانبه بيان في جانبها للاتحاد وكفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بان جهة
التحقق السبب في جانبها هو ممنوع **قوله** اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية في الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لما
اصح ان الفاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لان النفس بعادة فرط الحاجة اليها وفي هذا ان وجوب الكفارة في
ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض من وجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه
بالادمي اغلظ من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية في العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها
بالنقيض لان الاول يتوسط العبادة لبقائها عند وروده والمحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثاني فان العبادة
ينعدم قبله وروده النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت
واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب
هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا
الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعام غيره عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب ومن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي
البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه ومن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو وقع
بغير الصائمة يجب الكفارة ومن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع سبب لخوف
التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم منه لغة في ذلك النص الوارد في الزنا
ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما نحو وغيره
فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من عرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي
على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو قضاء الشهوة بسفح الماء
في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** ولان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني
لعدم ثبوت النسب ولا على المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنى بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام

على القتل فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنى بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انها لا تتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا لتحقق
ذلك في جنس الزنى **قوله** والشهوة فيه اي في الزنى من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيه من جانب الفاعل فقط والمفعول
يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان لكون الزنى اكمل
في الشهوة من اللواطة وايضا على اللواطة وان شارك محل الزنى في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب التنفر وهو النتن فلم يكمل
شهوة الطباع السليمة فيها اكمل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع لدى الخصم ان اللواطة فوق الزنى في الحرمة وسفح الماء ونقصان
الشهوة فرد هو بيان زيادة الزنى في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة من وجه ان حرمة اللواطة على الابن وليها ابدا
فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنى في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم لشيء مع نقصان البعض كالشهوة
وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة
لان حرمته لا يزول ابدا وحرمة الخمر يزول بالتخلل ومع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني
هو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف فيثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب
بالا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او بغيره من الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية والخصم ان
كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رضه الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية
ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فان نوع ان يعتمد نقض البنية ظاهرا او باطنا مع الجناية
قصد الى النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوام الحيوة اي جسم يعني
الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل خطاء
او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويتحقق بها
ليتحقق كمال الجزاء متقابلا لكمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر
والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر نحو القتل الخطاء فانه الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت والاحتياط
الانسان المعصوم ونحو اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث

والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارات لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف اليمين الغموس
فان كلا منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب
الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالمشرك باسمه بدليل قطعي وهو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه
بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة
الاباحة من حيث انها تناول لشيء يقضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت الكفارة
عنده انه صغيرة رفع وحاصل جوابه انه فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة الاباحة والشبهة
تكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف
حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما يؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه
اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل او
الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل
المستامن فانه محقون الدم لا يباح دمه في الحال لانه حربي تمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لانها زواجر
(او يسقط بالشبهة في المحل)
اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت
بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد
بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة
عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر
البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فالستون للنقصان
في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث
وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة
والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيتقدم على خبر الواحد والقياس

واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي رحمه الله
قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط
فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاؤه الاخروي الا ان فيه اشارة
(في العبارة والاشارة)
الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص
الوارد فيه قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في الكتاب بالرأي
والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس
المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد استدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي ان لا يكون
(الا المقيس عليه)
جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص
عليه هو الذرة وهي بعينها الموجود والانفراد وهي بهذا الاعتبار ليست جزءا بمعنى الاجماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان
دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس
او لا الثالث ان المنكرين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس جلي منه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه جزء من التأفيف
فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة
فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص وفي اشتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم الا ان الشبهة الواقعة
في طريق الثبوت لا الاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثاله ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا حالة الاحصان
قوله ولا يثبت بها اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه يدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف
ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض الامثلة يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص
وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس لا الدلالة
فلا يكون مثبتا للحد والقصاص او ما فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر مثل قول القائل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم

ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبد غيره بوكالة العتق ونيابته متوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هاهنا البيع بقرينة قوله بالف
فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام وهو الاقتضاء هو ولانه هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في
هذا الكلام لمثال والمراد باللزوم هاهنا اعم من الشرعي والعقلي ايضا ومن البين وغير البين فخرج بذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى
خارج يتوقف عليه صدقه وصحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة
ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من الممكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط
يعدم المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص شرط
نقتضيه لتصحيح المنصوص معتبرا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة لوح اركانه وشرائطه الضرورية الا ما يسقط بطريق التبع كالشروط
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية العبادة حتى لو كان صبيا عاقلا قد اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه
البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ولو جعل المنع
وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي
من ان الآمر كانه قال الشرية منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم
هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا اصيلا للبيع على ما توهمه المص لا تقاتل بعته منك على منك
التخفيف ان معنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع ولانه قال اعتقه عني بيعا منه بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل
القبض في الهبة السقوط حالي اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر والحاجة بالقبض
في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان
القبض ليس بشرط اصلا في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى الاصل بخلاف الهبة فان
القبض فيها شرط اصلي لا تحتمل السقوط ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به فيحصل التقوى بثبوته في ضمن العتق قوله والعموم للمقتضى
على انه اسم المفعول ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى

الى الشافعي والمحقق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقديره وهو المقتضى اسم مفعول
فاذا وجد عبارات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل
معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا
فعلى هذا يكون العموم صفة للفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف في ما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت
فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام فعند الشافعي يجوز نيته طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند
ابي حنيفة رح او كد لانه لا ينفعه اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون الفعل المذكور من قبيل المقتضى
ظاهر على تفسير المص واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون
صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نيته طعام دون طعام بناء على ان المقتضى
لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون الكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة
نعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نيته اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة
ان في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد
بل على الجزء والماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان
المصدر هاهنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف
ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر
وهو نكرة في موضع النفي فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه
ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من افرادها يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ليس باعتبار دلالة
اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال
ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب
انا لا نم انه تخصيص بل ارادة لاحد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك ان المساكنة

مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك
في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى فلذا وكن
قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت والكلام فيها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم قرينة الاخرى في بيت
دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله وكذا ميزت كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه
العموم مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتدى بفخر الاسلام فاخره ليتم جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة قوله والذي قلنا قد وقع
في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك
والتزامها بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء
فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس
وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما يدل على الطلاق
الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق موقوف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان
دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان
الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء
لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل
فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فعلى اي
صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو الجنس من حيث هو المجموع لنية الطلقات الثلث لانه المجموع في باب
الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار
العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا الايراد انما يتجه مع عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان

الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح
فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح فيه المجاز الا في اللفظ لكنه
التخصيص ويرد على المص انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله
فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات
هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيصير
بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بطريق
المأمور اعتقه لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز
ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب
عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاءات في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث
يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من
جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء
ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد
بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار
اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يصح التعليق اصلا لانه
موقوف ام وايضا كان احدهما اذا قال للرجعية انت طالق يعني ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبعض ما اذا الكلي اراد الاخبار
عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا الحاشي المص عن التعرض بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت
الطلاق بطريق الاقتضاء موقوف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة
للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل متعدد ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه
فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل مثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام

جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطلاق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم
فيقال ذكر الطلاق ذكر الطلاق هو صفة للمرأة لا الطلاق هو تطليق معنى عبارة ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكره الا ان الطلاق الثابت من قبيل
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح فيه الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء
بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه باثباته بطريق
العبارة فيصح فيه الثلث فيه ولا يدفع لذلك الاصح كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج فيجيء الوفيه منه
الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صح
فيه الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعد على انه ادى في
انت طالق بائن حلت وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فيصح فيه الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به
التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال
الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد لا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق
وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد ولذا ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق
بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص قوله لان المقتضى
في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون فيه لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ شرع في جواب قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه
اسم جنس تقرير اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم علم لكنه اسم جنس قوله قلنا ثم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين ليست بجنسيه على عموم
المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة
حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في صحة فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين ومشتركا صح كان مشتركا بينهما لفظا الا كان
جنسا لهما قوله لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح فيه عدد معين في المقتضى
لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا تصور فيها اي في انت بائن الا الاقل المتيقن فيشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين للادنى اي
للخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة

الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة في حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم النفي لعدم ثبوت
شرائطه ليس رفعا له قوله وما يفصل وجه انفصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضي ونسبوا المقتضى بجعل
من المنطوق منطوقا تقتضي للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان الكلام المحذوف مفهوم بعد اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا بعد
اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة
او اقتضاء وهو بحث لا انه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت اي فضرب فانفجرت
وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوني فاتاه وقال يا ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد انه لازم التغيير
اللازم في المقتضى فليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى

فصل

قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا المفهوم
المخالفة الشرائط التي اوردها المص ههنا وقالوا في آخر تلك الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر
لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض عليهم ليلزمهم
في مفهوم الصفة بانه قد يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله قوله ان لا يظهر الاولوية
والمساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة اي بالقياس ويحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر
اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه
بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كان
بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم
في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قولهم قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين
لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر وكذب لوجود الباري تعالى
والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي
للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا ح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان

منه الغاية حاصلة في جميع الصور **قوله** ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يودي الى نفي القياس المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص
عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم
على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان
من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم
مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناوله في نفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات الشيء لا يكون موثرا في اثبات ضده
ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في ذلك
المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق من النزاع بل تناوله نفيا واثباتا **قوله** وهو ان اللام للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة
من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نفي الشيء عن
وتعليل الشراكة وذلك بان يكون لشيء عما يطلق على حاله تلك الصفة وعلى غيره فيعيد بالوصف لتقتصر على الدلالة على حاله تلك الصفة دون الغنم الاخرى
ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه يتبادر
الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو بعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح
القاعدة الكلية وفيه نظر لان مراده ان اكثر اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم فالصور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن
فائدة اخرى ليفهم منه اهل اللسان هذا النفي فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني انه لو حمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة مما لو
وصاحب وكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل هو موقوف دلالته على النفي عن الغير على كثرة الفائدة او هو يثبت كثرة
الفائدة عقلا وهو انه يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا كثرة الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو كثرة الفائدة عينا لا
عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه نظر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكر فلا دور
الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل
لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله احرى وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء منهم ان كل ما لم
ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري مثله في مفهوم اللقب لانا لم نجد هناك ظاهرا سواه

ان الحصول عند الدلالة النفي من الغير ولكن ورد واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو كثرة الفائدة مع

او لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المراد هو نفي نوارب لا اجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس
بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فينتفي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف
لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا ينحصر فيما ذكر فان **قلت** هذا السند لا يصلح اثباتا من قبله
بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها **قلت** اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك وتنبيه كونه في المطارحة ما ذكره
الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكر المص يصح ان يجعل دليلا على مذهبه
كما ينبه ان شاء الله فان **قلت** اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما مر فلا بد للمص ايضا فكيف ادعى انه حصروا
موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه **قلت** لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم لانه
ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض
يطير بجناحيه هو زيادة في التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم
امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكرت الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ
دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل بمعنى الجنسية والوحدة فاذا شيع بما هو من خواص الجنس دل ان الغرض
جامع
دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والغرض الذي يحمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس فردا مخصوصا
قطعا
معينا بعيد لان ذلك معلوم جدا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص
اصلا باجماع اهل العربية **قوله** ثم لو وجد الحرم من سر الكلام انه لا فائدة للتخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروط بالحرم بان لا موجب للتخصيص
سوى ذلك والشرط منتف واما قيل هم اشتراط المشروط واما اما الاثر الى فقط واما انتفاء الشرط واما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا
منضبطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلامهم فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يحصل معلومة
لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وهمنا نظر اما اولا فلان ما نقل من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي
الحكم عما عداه مبسوط لما ذكر في اصول ابن الحاجب ومن ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السوال ولا الحادثة ولا التقدير
بجهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر والقوم صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان

الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة
وانما المراد بالوصف الذي يكون للتخصيص اي لتقصير الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثانيا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا
يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله ولا يلزم
الترجيح يعني بما ذكرنا من الدليل نعلم الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب استفادة المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر
غير معلوم قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم الاصوليون بذلك اذ الم يعلم الحكم عليه اخرى بعد التفحص والاستقصاء وتحصيل
ما هو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وكذا يعلم الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد
لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة
ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت
الاماء الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة
اشهر فصاعدا قوله اما عندنا فلانه ان الزنا انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الزنا
فهما مكونان ولدى الام قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بالاعم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة
من حيث انه يقيد وهذا لما اورد انه بحث التخصيص بالصفة قوله لا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله علا بشرطية فان الشرط في الشيء ما يتوقف
عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا وهل يوجد بالشرط والا فيجري ما ذكر في الصفة من المعول
والمزيف جار ههنا وبالجملة والاول مفهوم الشرط اقوى منه وذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله يعني ما ذكرنا اي بناء على عدم
علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو كان ان كانت الابل معلوفة فلا يؤدي زكوتها لا يجب بذلك
المذكور في السابق خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يكون عدمه بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعندنا يجوز قوله لان الشرط حاجب
من الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط عندنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كما لو قال مثلا ان دخلت الدار فانت طالق
ولا يلزم اعادة انتفاء المعلق عليه عوض والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء
وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية

الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا
فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي والظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب
بانه ان انتفى السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم فان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم والنزاع
في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال مقدار ما يتاتى نكاح الحرة فلينكح مما ملكت من الاماء المؤمنات فعندنا يجوز نكاح
الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا
يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام والا فهو ما على ما هو مذهبنا
في التراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال
ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظ لا خفاء فيه وان لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز مستفادا من قوله واحل لكم ما وراء
ذلكم وهذا كما في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يدل على نفي مبلغ
الاحكام قبل هذه الشروط فيبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان لا يثبت عند عدمه وهذا مما ثبت قبل الشرط كجواز نكاح
الامة قلنا يجب ان لا يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الايات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا
فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا مبني على التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء
وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط
والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة
المبتدا والخبر فمال الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء
حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا ومقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام
موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا
مستفادا من النظم ولم يكن الشرط مخصصا لو لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوب كفارة اليمين اذا كانت
مالية بان تعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وانما الشرط لما هو

في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء فان الكلام الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في قوله انت
طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد صورة التعليق ولو دلالة
الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه ابهاما لتحقق ان يقال ان في صورة من
حلف فكأنه قال ان حنثت فيصير عاملا فيه **قوله** بناء على هذا الاصل يتعلق بقوله لم يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان لم يكن سببا **قوله** وفي البدنيات
لما لم ينفصل نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني لا يعين وجوب
الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط كما لو تعجل قبل الوجوب فلا يصح
كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب مما ينفصل عن وجوب الاداء كما
في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل تطلع الاثم في حق القضاء وحقيقة انه
يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف
بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف وبهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف تقديره ولالة
العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم متعلق بالعين
كما يتعلق بالفعل وفي حرمة العين حرزو جهان لئن يكون محلا للفعل شرعا كان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف
او المجاز وايضا في الحرمة المنع نفي حرمة الفعل ان العبد منع من اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب
هذا الماء وهو بين يديه وفي حرمة العين انما منعت عن العبد تقربا فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صببت الماء الذي
بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله ثم بناء على ان كل حرم قبيح
والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها
لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** ومنها لا ينعقد المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط والعلم
فما بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب فصار قوله انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء
السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال

الا الحكم فا

لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يتوقف شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول الاضافة
ايضا يلزم ان يكون ما بعده مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي للتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق
مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم
الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود
الشرط والاتصال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط للمرجي الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله **قوله** يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا
بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد
من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه
والكفارة انما تجب بعد عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب
لا يفوت عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه
مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وجهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان تفضي
اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يفضيان عن ارتكاب محظوريهما بعد الانقلاب يصيران سببين لوجوب
الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك
لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما
قوله وفرق الشافعي رح بين الحقوق المالية والبدنية فانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب ولا يجب
الاداء بخلاف البدنية بطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله فالمال
لا يكون مقصودا في ذلك بل الة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وفي
تعليق وجوب الاداء بالشرط فيمتنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود هو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلاف
في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع

الانسان ويندفع الخسران قوله وبين الفرق لما جعل الثاني هو التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب من
الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيعقد تاخيره لزوم المطالبة ولا يمنع انعقاد السبب من
الانعقاد والملك من الثبوت اذ لا وجه لتاخير الشيء مما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن
والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون
رضا صاحبه ولا كذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره لضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق
والعتاق ونحوهما من الاسقاطات دون الاثباتات محتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب فلا يلزم تاخير الحكم عن سببه
وان يحل الشيء في مكانه وكان التعليق انما دخل على السبب اذ لا ضرورة في بناء الاقتصار على الحكم وحمل التعليق على انما يتعلق به
بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات
دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق

قوله الباب الثاني

من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر
والنهي قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان المعتبر للحكم الشرعي الان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج
المفرد من مورد التقسيم فلا ينتقض حد الانشاء بالمفرد وهو انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه
بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ
المفيد للحكم الشرعي وهذا غير منصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومع احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما
الشهود بوصف به القائل لانه لا الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتوقف الخبر عليهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهود
لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء اوضح عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية
والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انه مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واصار الشارح لما كان مدلول الخبر هو
الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالحكم في خبر الشارع فانه هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فالخبر انما يفيد ثبوت
الحكم الشرعي من حيث انه يجعل مجازا من الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا من النهي فيفيد الحكم

الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو ممتنع بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به
كذب الشارع وهو ممتنع بخلاف الامر فانه لا يلزم فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا من الامر فمعنى انه يقصود
الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز من الامر
هو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون
الى الاولى زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما
اقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض
كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم
معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي
على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو على طريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قوله فرعون لقومه ماذا تامرون
مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة
افعل صادرا من القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء
فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه كف النفس اللهم الا ان يراد بغير كف غير الفعل الذي اشتق منه صيغة
الاقتضاء فيها لا باعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول
يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء
او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد
صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول ح يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى بل الامر لا يكون ام اذا كان للطلب
للاعلى تبليغا او حكاية عن الآمر الحقيقي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف قول هو القائل الا ان يجعل مقول
افعل مجازا

المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** فالامر اعاده هو صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كاطلاق الاسد حقيقة لا المجاز

في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فذهب

ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور

ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو

قول حادث مخالف للاجماع لم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب يدل على ان فعل النبي عم

ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل

فالقول يكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا يجب اتباعه اجماعا وان كان

بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا فان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم

وقال الاكثرون لا وهو المختار ولمثل هذين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب

فاحتجوا على الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تع وامرهم شورى فعتنا ذمتمتي الامر ابنيعم مرادهم ام

وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن ثم بين

بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فلا حاجة

الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل **تنبيه** فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج

الخصم على كل من الاصل والفرع بما ذكر احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين

الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاف

بالنقل فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر والقائد بانه لو ثبت انه موضوع له بخصوصه لان يجوز كون

اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس

بمشترك بل متواطي الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل بالاتفاق للقطع بان من

فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اتم لان الثاني لا يدل الا على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق

حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح ومن هذا الكلام اشار الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل

استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على

الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا في قوله

تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون

من اثاره وقد يقال لشبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشوق اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت

اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم

به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل هو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا

لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او التتبع في الاستعمال مسلمة والسعي فيه هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب

فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلايل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب

وهو لا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل

لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب

قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اعني من قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما في غير الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع

اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فلو قلنا بكون الفعل ايضا للايجاب يصير الى

ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كان تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة

على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال انه هو موضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير ودل فيه

بالمقاصد بل زايدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط

الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغتها وكلاهما ضعيف

لان انحصار الموضوع في اللفظ وفائدة بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القايلين به لا يدعون كونه

موضوعا لذلك بل يوجبون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست بسهوه ولا طبع ولا تخصيص به للدلايل الدالة على ذلك وعلم المقصود لا يتوقف

اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم

على النوع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر وقوله اطيعوا

الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفادا من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاولى ان يقال

وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا الفعل ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما

رسول الله عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم

قالوا رايناك القيت فقال عم ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما

وبما روي انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم وفيه

ما قال الامام الغزالي الى انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا **قوله** ويوجه

لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن

شريح من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز

اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف هنا في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين

الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين

الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا **قوله** التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة

والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب

منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها

اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله اخسأوا اي انكشفوا جعله للتحقير لانه استعمال تلك اللفظة حين كان اخذها بالصبغ من قبيل

المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار بسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا ابطل

دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا

ممنوع

ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان

الاحتمال موجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدل لها عند الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يحقق

حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه وحق لانه ان

الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه

حتى يوجد صارف وفيه نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر والقوم في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك

لان التوقف في الامر يوقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب

الترك والتوقف في النهي يوقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف

في كل منهما توقف فيما يحتمله من ابن يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل

تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فان هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق

قوله وبيان العاقبة ولا بعد واهكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط هنا شيء من قلم الكاتب والصواب

ان يكتب هكذا وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق

كذا في المحصول

قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل

وهذا نفي القول بالشراكة لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه

الشيعة ونقل عن ابن شريح ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه

بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ح ايضا واحد هو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون

بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن

اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة هو واحد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه

الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زايدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان النقص

ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح رده المص بقوله

قيل فرق بين التوقف في طلب الفعل والتوقف في طلب الكف

المص

وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم
بالوصف مشعر بالعلية نحو فلم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به
لان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره
يقال خالف فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امره او امر النبي … ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة
معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر والعاصي في ذلك اذ لو كان فيها خوف الفتنة او العذاب
الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا قائم على تقدير وجوب الخوف والحذر بعد قوله فليحذر وهو اول المسألة
ومحل النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل
للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب والامر
مصدر مضاف من غير … لانه لا معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا في الخط لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه
قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما
وتركا للواجب ليليق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الخيرة
في لهم للمؤمن والمؤمنة جمع لعمومهما لوقوعهما في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان اختاروا من امرهم ما شاؤوا ويمكنوا
من تركه وجب عليهم المطاوعة وجعل … تبعا لاختيارهم … ووقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه
وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لابد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وحقيقته اتمام الشيء قولا كان
كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاستدلال … لرسول
يأبى هذا المعنى فتعين الاول واما القضاء بمعنى تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه تجاوز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول
دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فالمعنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولما رتب
تكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير ابدا وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا تصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحة
… ثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا فنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة الا نفيا

نظهر

فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز … الحكم من
الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما في قولهم جاء زيد راكبا فالمعنى ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود … وما
لا او ما … اي ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر
للايجاب ليستحق تاركه الذم والانكار ان يقول انك ما التزمت السجود فكلام الذم والانكار فان قلت لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب
ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون
ان يقول امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته … تمثيلا
للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال
آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى
سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي
القائم بذات الله لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف
بذات الله تعالى والكلام … توقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي
فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب … مبين
اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث
فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود يتحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد … سرعة الايجاد بالتكلم … الكلام
وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب
ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا
مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على
صفة من كان الناقصة واذا كان كلام من الله طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب حاصلا حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف

لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به مان يحدث الفعل شاء او لم
يشاء كما في امر الايجاد ويبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للامور نوع اختيار وان كان ضروريا بعد الخشية امره وما شاء من الاان يشاء الله
والا لصار ملحقا بالجمادات ثم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر من امور التكليف اشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب منفصل الى الوجود
نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود
المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين الاجازه فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجود الطلب وهو
الوجوب خلفا عن الوجود وتمكنا من تراخي الوجود الى حين الاختيار فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب
قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب او لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد مر جوابا ما لو وجوب
قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع من النقيض لضعف وهو ايجاب والتزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف
مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق
تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والاولى يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانية والقائل ان يقول لا نزاع ان صيغة الامر في اللغة
لارادة المامور به بل للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا فرق بين
اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادته لكونه من
غير تخلف وتراخي وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق ارادة وجود الشي على ما ينبي عنه الاية فالاولى ان الكلام
مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق الوعيد
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الى ما كتبنا في الكتب الطويلة والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب
في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق وافادة الاية الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب وبالاتفاق اهل العرف
واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع من تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشي بعد

حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلايل المذكورة فانها لا يفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقايل ان يقول الدلايل المذكورة انما هي في الامر
المطلق والوارد بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب في مادة لا يوجب فيها دليل وقيل
للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشي وان لم تشتره وقيل للاباحة
كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الايتين بمعونة القرينة وهو ان حمل
الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي انه لو قاله واتفقوا ان فعل الامر
للايجاب لا لاذن بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة فريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واما ان المشهور
في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب
مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب
فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لو جعلهما احدا معان فخر الاسلام بعدما اثبت
كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وتمامها
انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى ان ادلالة في هذا على كون صلوا صلوة
الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغ
المستعمل في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى وكاتبوهم هل هو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب
وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر
حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا ينافي
كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند
الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح
آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا الا انه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محل
حينئذ لكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف

انما هو في صيغة الامر واذكر كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة
في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان نسبة هذا الكلام ظاهر المنافاة الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة
حقيقة في المعنى المجازي ولا يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ابدا بل يكفي بلا قرينة ذكر وكان تأويلا اخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع
له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجود ان يكون وجود كل
منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فمعنى اللفظ ان استعمل في جزء ما وضع له في معنى خارج عما وضع له مجاز والا فان استعمل
في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة والكل معنى الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما
لنقول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الالحاق ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة
مذهب البعض الى انه استعمال كلاهما مع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة
وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق
الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الاخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف
والبيت فالحاصل انه ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم
مختص الوجوب بامتناع الحكم الترك والندب بجواز مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة الذي في الوجوب
بعض في الندب وانه قاصر لا معاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب البعض الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على
الجزء لكن قرره على وجه يندفع به الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم
الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا صفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي هو
بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو

الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه
بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن البعض من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز
الفعل لممنوع لمقدمتيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل ولا في الترك
وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق
بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب
القيام على سبيل اللزوم والمنع من الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد بها منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على انه لم يراد
انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فنعم ومفيد وان
اراد بحسب المجاز فممنوع بل لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع الاذن في الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا
لجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واراد به فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فادى في الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في
الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل
في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل يطلق على مطلق
الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز
الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فما الفرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة
اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال
عن ذلك كما اذا قلنا رأيت حيوانا ويطير حيوانا فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق
لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين
جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا دلالة على الاباحة ومعنى الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي يبقى لان دليل الوجوب دل على جواز الفعل
وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام

الدليل فلا نزاع وحاصله أن جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة عند اهلها
التضمني لا دلالة المجاز على ما توهمه المجازي فيما بعد نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا بقي اللفظ مجازا أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب
اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في الطلاق واحد

فصل

عموم الفعل شموله أفراده وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعال
مماثلة في أوقات متعددة فإن كان الأمر مطلقا يجب فيه المداومة وإن كان موقتا يجب إيقاعه في ذلك الوقت من العمر مثل صلوة الفجر يجب
العمر أو الصلوة في كل فجر بقياس زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع إيقاع الأفراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز أن يقصد
العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يلتزم فيه العموم التكرار فلذا نقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير
المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في أن الأمر المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وإنما الخلاف في الأمر
المطلق ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم في الأفراد والتكرار في الأزمان أما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لأن الأمر مختصر
من الطلب بمثل اضرب على قصد إنشاء الطلب دون الإخبار عنه وسيرد جوابه أما التكرار فلأن الأقرع بن حابس وهو من أهل اللسان
فهم التكرار من الأمر بالحج حين سأل أ لعامنا هذا أم للأبد لأنه لو فهم لما سأل لأنا نقول علم أن لا حرج في الدين وأن في حمله على موجبه
من التكرار حرجا عظيما فأشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة
حيث تكررت بتكرر الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعني البيت وليس بمتكرر وفي أكثر
الكتب أن السائل هو سراقة قال في حجة الوداع أ لعامنا هذا أم للأبد ولا تعلق له بالأمر وأما حديث الأقرع بن حابس فهو ما روى أبو هريرة
أن النبي عليه السلام قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الأقرع بن حابس أ كل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم
لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب بكل عام على ما هو المستفاد من الأمر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لأنه عم كان صاحب
الشرع وإليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو أنه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مع العموم والتكرار أو لا
ولهذا يصح تقييده بكل منهما مثل اضربه قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما مر من سؤال الأقرع ومن كونه مختصرا من الطلب بمثل ضربا أو افعل ضربا والنكرة
في الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم وعند الخصم في قوله حجوا باعتبار أن المقصود من العموم والتكرار
الثالث مذهب بعض العلماء وهو أنه لا يحتمل التكرار إلا إذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى

فصل

السراقة بن جعشم

أقم الصلوة لدلوك الشمس تقييد الأمر بالصلوة متحقق وصف دلوك الشمس وجوابه أن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما لزم من تجدد السبب المقتضي
لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط
بخلاف السبب فإنه يقتضي وجود المسبب فإن حمل الكلام في الأمر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه ونحو الأمر لقوله
لا المطلق الأمر لأن الخصم لم يدع أنه لمطلق الأمر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة
سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك ومع ذلك لا إشكال في ظاهر عبارة المصنف أن المعلق بالشرط أو الوصف
يحتمل التكرار والحق أنه موجه على هذا المذهب حتى لا يقتضي إلا بدليل كما صرح به المصنف في إن دخلت الدار فطلقي نفسك وكذا في قوله تعالى
فمن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فإن قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ
قلنا ليس بمعتقد فإن القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الإطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط
تأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو أن الأمر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان
مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي إلا اشتراء اللحم مرة واحدة وإنما يستفاد
العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الإمام السرخسي المذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان
مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وذلك
لأن الأمر يدل على مصدر هو فرد والفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا بمعنى الجمع من حيث هو مجموع فإن
الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت
إلا بالنية فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم أنه تفسير بل تغيير إلى
ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك
ثلثا أو واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لا نم
أن الفرد لا يقع على العدد فإن المفرد المقترن بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد فإن زعمت أنه أيضا واحد
اعتباري فهو غلط إذ لا معنى لاحتمال الأمر للعموم والتكرار سوى أنه يراد إيقاع كل فرد من أفراد الفعل قوله وهو لا يحتمل فاقطعوا أيديهما

هذا الأصل

وبه مالية

وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد حتى لم يحتمل قطع يسار السارق في المرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل
وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد
اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لا يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام
والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر يعني السارق الذي سرق سرقة واحدة لا يجوز
ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو جميع السرقات والا لوقف قطع السارق على آخر الجزء اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الآتية وهو باطل بالاجماع
ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع
والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء عدم المسئلة على مصدر الامر اعني القطع فان الواحد الحقيقي
متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الاولى الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الاية على قطع اليسار ولا يتناوله النص والمعاني مرتب
العموم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعموم يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجميع وجوابه ان المراد
مصدره بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا

فصل

لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات
وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب
الشافعي يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما
فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب
عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول او فعل
لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء
خارج عن تعريف الاداء بقولهم اولا فانه متعلق بقولهم فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قولهم في تعريف الاداء
اولا متعلق بقوله المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحابنا نحو الاداء والقضاء من اقسام المأمور به مؤقتا كان او غير مؤقت فالاداء تسليم عين الثابت بالامر واجبا
كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وفي قوله تسليم عين الثابت
مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وشغل الذمة
لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت
بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فما يحصل به فراغ الذمة يحكم بانه عين الواجب
كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى
تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لكن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد
بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء
الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب
هاهنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عنده من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء
ولا يخفى ان يسمى قضاء من رب الدين وكذا اداء النفل ان يكون ظهر يوم مثل قضاء ظهر امس او نفلا وقضاء من نفل لا يصح مع قوة المماثلة خلافا للشافعي في
النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت
المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام في حد نفس الاداء تسليم نفس الواجب
بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على رأي من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به
فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما
للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالفعل وهو ما يثاب
فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب والاكثر بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق
الاداء عليه كالاصطياد ومثلا الاداء وكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب
الامر وذلك لانه يوهم ان المصنف كلام فخر الاسلام وهو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب
ان يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل
المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان الامر بالاداء

ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب اللازم او مطلق الطلب حتما او ندبا او
مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة
الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي
قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه اي اسقاط
الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة
فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة
الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب
جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء وهو مذهب
اكثر المشايخ تقرير بان المراد بالسبب هاهنا ما يعلم به ثبوت الحكم كالامر مثلا لا ما يسند به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف انشاء الله تعالى
وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام يجب بالسبب الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة
الفعل في الوقت انما عرف قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات
التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التكبير وهذا معنى
قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئاتها فاثبات
المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص لكان مثلا واجبا ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب
سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يقيمه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله
من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قلت من جملة
الهيئات والاوصاف هو الوقت والقول عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة
مقدورا ومضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وما ذكر في الهيئات والاذكار حسا ومعنى فلذلك لا الا

مقدورا وان لم يبق فيه احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقرآن المعين يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة
مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم
على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي هو مثل شرف الوقت الفائت
قلنا لما تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في حق العبد بقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع حتى تاثم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام
القوم ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه
تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك
عن عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لشيء اخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الاتيان به في وقته ويمكن ان يكون
مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت
في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث والكلام معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا يجري في حق اصل العبادة فثبت
الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم
لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب
جديد هو دليل مبتدأ لا ما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت الى مثل
وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد
في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالسبب الاول لكان الامر مقتضيا له
ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء ولم يبق له ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم
الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي كان
المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه ولا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال
لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزم قضاء الاعتكاف شهرا اخر متتابعا بصوم مبتدأ

ولا يجوز ان يعتكف في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل
الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه يكون الاعتكاف فيه صحيحا والما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف
بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول
سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان الانسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر
والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر
كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ
فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمكلف
على انه وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب صدره لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب على ما في الكتاب
وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف في اثر ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسألتنا في رمضان
لعارض شرف الوقت وما يثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد
يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة
احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يتأد في رمضان الثاني
قوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لما هو شرايطه
التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها ادام
يحتاج الى وضوء لاجلها قوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذا العارض (?) بسلطان (?) علي (?)
الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يتقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلزم ان يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا
الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص
بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف بفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام قوله فلم يثبت القدرة اي
على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه

آخر هو

من اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه او لا يجز عنه والاطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت ثم فات
العجز عن اداء كل شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف
مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت مع ذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص
والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط في غير رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل
في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد الاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص
بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا لا يقال الصوم وجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها
واداؤها اولى من نفيها وزيادة فيها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني
وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب
قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا في ايجابه حتى
لا يسقط الا بعارض فالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو يقتضي سقوط النقصان فاذا اشتمل بشبهة خوف الموت كان اولى ان يثبت ما فيه خوف
الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته اولى اي وجود المسبب لازم من ذلك اجتماع المؤثر بشرط اثر واحد لان المراد بالاثبات
ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام
الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت
بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد من بيان المطالبة ما ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم
مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد
انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل يعني اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية لكن يستدعي ان يحتمل وحينئذ
اولى وحينئذ يحتمل ما يرد الى النقصان والرخصة وضمير لا خلاء عائد الى المراد بها عدم وجوب الصوم المقصود قوله رمضان آخر ودخول رمضان

الثاني

بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى بحسب علماء علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد اخر فالمراد برمضان
اخر رمضان مغاير للذي نذر الاعتكاف فيه اياما كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر
رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان اخر لابهامه واي رمضان الآخر للتعيين والكلام هو شهر رمضان بالاضافة
ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه
ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مقصود اكن قيل هذا على قصد التفسير وهنا على قصد التقرير لينتج هذا الى سقوط شرف الوقت توجب وجوب صوم مقصود لانه توجب
سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب
صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت فيكون موجب السقوط موجبا له **قوله** او فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب توهمها لان الاعتكاف
مشروع في جميع الشهور الاثني عشر ومعنى الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتهما نادر لا يكون الا بنذر
الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما وجب بالاداء والآخر
ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث في رمضان
مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء الى
الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان
واعادة الواجب الى صفة الكمال ما امكن ما لم يمنع له بوجوده وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل
على ان الوجه الاول احوط من الثاني بالذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني العزم الاحوط
هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكر المص لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول والسقوط القضاء
من اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الزاعمون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود
يعني ان الزيادة الثابتة للعبادة لشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم
والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة كما يسقط

النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء مطلق اذا المأمور به اما اداء
او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه للآخر او غير محض ان كان فيعبر اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام وبعد ان موجب الامر نوعين
نوعين وكل نوع منها متنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة
فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار
يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منها ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاحتمال اربعة وبحسب
التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المص انه قسم مطلق الاداء
الى الكامل والقاصر حاصرا وايراد بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منها وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد وما ذكرنا في
العبادات اقتصار على الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني بما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بعض لا لاصبع التراويح ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها
بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر
فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث قال المسبوق منفرد اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا فيخرج التمثيل بالقاصر بالمثالين
تنبيها على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا لكان
كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيها على تفاوت القصور زيادة ونقصانا
قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ
وجاء بعد فراغه واتم صلوته فعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فانه يعني ما بعد تحريم الامام
من المتابعة له والشارع جعله بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزم في صفة الاداء مع الامام لكونه مقتديا
ملتزما ولكن بعد ما جعل الشرع اداءه في حكم الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها
بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال **قوله** وهو في حالة تم الامام والمعنى لزم دخول المصر او نية الاقامة
يكون بعد حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو ما لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه

اما محض مثل معقول او مثل معقول واما ثم محض قوله وثواب النفقة في الحج بنحو الى قوله العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة

لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر

وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر على ما نطق به الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر منه هو الانفاق والمماثلة منهما غير معقول الا في

قوله وثواب النفقة في الحج شائع لان التحمل اما للقضاء او المثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا معنى تعديل الاركان الثابت في الصلوة ولا معنى

الجودة الثابتة في الدراهم الموزونة في الزكوة لانه اما ان يعتبر الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص اوجب الاصل بان معنى صلوة

معتدلة الاركان او معنى نفس المركب بصفة الاعتدال ومعنى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو معنى

الاصل وتبطل المعقول قوله قلنا بالوجوب احتياطا لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية في الحج مثلا مشكوك لا يعلم

الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبا فيكون

القول بالوجوب احوط ويرجى قبوله ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله قوله وفي الاضحية عطف على قوله في الصلوة والكلام

ان قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكرنا وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لان الاضحية عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل

في العبادات المالية التصدق بالعين لما فيه من مخالفة هوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام

بان الدم الشامل عليه مال التصدق او صار كالوسخ والذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب على ما هو عادة

الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون في نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم يعمل بالعقل المظنون

ولم يعمل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل اوجبنا التصدق بعين

الشاة الى عينت للتضحية او بقيمتها ان استهلكت المعينة او لم يعين شاة احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل الا لا بالقياس فيما لا يعقل

معناه قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وعدم قدرته على النقل بمجيء ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فمن

وجب عليه الفدية فعجز عن الصوم بقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشيخ هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فنعود الى الغرض بتيقن بقاء

وجوب الصوم بقوله ثم نعوده من ايام اخر قوله لا يكون شبيها بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن ولا مستحق القعود

باعطاء لان الاستواء على البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لما ان الانحناء قوله فقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ الامام

او باسناد استعمال اللغة

قوله والبيع اي والتسليم بمثل الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لا ان الاداء معنى سابقه

الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب

وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه

اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف و

المسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لا الا دون

المعنى بامثالها حزن ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا ان ما سل العيان

نفس الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قضاء تسليم العين لا بد من ان يكون بحسب الحقيقة

او اعتبار الشرع والمتعين في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة واسقاط الخاص لا يوجب اسقاط العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الحكم وان كان غيره في العين

بحسب الحقيقة لا بنفسه مزوره يحقق المغايرة الكلية وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الفرق لكن رد

المقبوض يمكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا وان ما قال من ان قضاء الدين بالمثل ان الديون تقضى بامثالها الى رب الدين صار ذلك

دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فيتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر والتسليم لان المثل

على هذا التقدير لو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم ان ملكه على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق و

في الاسلام وغيره بان زيادة القرض فضل مثل معقول قوله والقاصر فيه اذا غصب عبدا فادعاه مزوه مشغولا بالجناية

تستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمن حدث في يد الغاصب اعتبر جارية فردها حاملا

او باع عبدا او جارية سالما من ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لورود على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه

ويتفرع على الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن

لان بيد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت اذ اتصالها بستحقه في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا الاستحقاق في

العيب عندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم

العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن في لفظ ملك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين

والعرف والسلم

داء

وفي المبيع دون المغصوب **قوله** ولو ادى الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار لو وجب على المديون دراهم جياد فادى
زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر ورب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان
قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض عند رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية
حتى لا يرجع الى المديون بشيء عند ... لانه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا والامتناع قيامه بنفسه وقال
ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع
الى القيمة لتأديه الى الربوا ومثل المقبوض كالعين ... فعلم انه قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ... ان يجعل قيد الحكم من رد
المقبوض لا لكون الاداء قاصرا ... من ظاهر العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد لابي المرأة
بعتق الاب تملك المرأة بنفس العقد فان اشترى العبد فقضى القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا
وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملكه الزوج وملك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة
فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل
السنة والمعقول فالعبد المملوك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه من
حيث انه عين ... بتمام موجب التسليم بعد الهلاك بخلاف ما اذا باع عبدا ... ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه
ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج
يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى
حكما انه لو قضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم الا ان الزوج
على التقدير لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب ... بعد
قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه **قوله** ومثل على يؤدي ... على مولاة ما دامت ... من بني هاشم
ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وعلى لا يحرم الا على النبي عليه السلام **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان
تبدل الملك يوجب تبدل العين حاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه

في بعض المكلفين وحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وفي ظاهر هذا الجواب مناقشة
لا تخفى وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات
وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وافرده من ذكر
الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه الاكل فاكله جاهلا بانه طعامه
الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب من الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله المغصوب الى انه
لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه
وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ الغاصب من الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه الله بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد
لانه ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل
من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء ...
حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون حقيقة وقد يقال انه يمكن تقريره بوجهين احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء
اداء مأمور
مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به والثاني انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله**
ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يده المطلقة لجميع التصرفات وما
اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد وان قيل حصل
المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض ... فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب
عبدا فقال له المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يصح عتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة
عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول
مثل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كالقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة
لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** في قطع اليد ثم القتل اما ان يصدر من شخص او شخصين
وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام

في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله ومعناها ليس

للولي ان يقطع بل له ان يقتله لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعديا اسقط حكم

القطع في نفسه فصار قتلا وهو موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد ادام الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بل

ان حكمه حكم السراية فيكون القطع من القتل حينئذ واحد منزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى

القتل بمنزلة السراية اليه وظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكر المص

تغيير لما يصدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث انه الحل يفوت به ولا يتصور الاتمام

والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والحال ان المالك بالسبب الذي

وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع

فيعتبر قيمته في اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله ولا نعلم المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع

فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه مقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مما لا يملكه اعتبارا

على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال

ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب

بان تمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة

عرض والعرض غير باق والباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء ولا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم

كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تضمن الا سعر ولا بيع وعلى عدم بقاء الاعراض منع ولو لا ان اكتفى

ان انعدام الالوان في كل ان وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل ان وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض

المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول ان التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف ومن رجاحة المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية

الحوائج لا بنفس الاموال قوله تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بوروده العقد متقوما فانه قلت فيه تسليم لعدم

صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز الحكم له حد

اجرائه اولوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد والاجارة اصل

مدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا على خلاف العقل سفاء

الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد وابطال

كل من المانعين موجود في كل من القياسين فان وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لا انا نقول

الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة الاستبدال

ما ليس بمال بالمال لان جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله وهو ان استيفاء القصاص مع انه لا يقبل له

مثل والمال ليس مثلا له صورة ومعنى ولا نفع له في استيفاء القصاص مع الاصيل لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول

بما يهمهم بناء على قيام العداوة وفي صورة اولياء المقتول واسالة صورة المقتول ابقاء لذكره وهذا الخلاف لا يوجد في المال والماصدق الخلاف على خلاف

القياس صيانة لصيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء اسمه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه فان

الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والبوق في الجنين وهذا لجهالة الوصف لا الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما ينبني على المسامحة كالنكاح والديات

لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء شبيه بالاداء لكونها مثل الواجب لا عينه لكن يشبه الاداء لان القيمة من جهة الاصالة بناء على ان

العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر عدد ما على العبد حتى كان العبد خلف منه

فان قيل ينبغي ان يتعين القيمة ولا يتخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فالجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يصح التسمية كما لو امهر

عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبدا بغيره فصار الواجب بالعقد كانه احدهما فيتخير الزوج اذا التسليم عليه لا على المرأة فانها لو

تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا متوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه

في اصالة القيمة بل هو تتمة منع وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة بحيث في جميع صور القضاء

فانه لا يكون الا عند تعذر الاول فصل في قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء والامر حيث

اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الاكرام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر اودلالة

بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلائل احال القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت

بنفس الامر اذ العقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا
ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان
معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه ان الحسن حسن لنفسه او لغيره
ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الصنفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول
الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة ان البحث عن افعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل يدخل القبايح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيئته
واصولية من جهة انها بحث في الكلام عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه
لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تخرص على تلك الاقدام لان المسئلة صعبة انما اصولها
وزل الاصل يعني ضيق الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مثل الجبر والقدر كان الى يطلب فيها الطرق الموصلة وسار بها المعقولات المتزينة
بالقوى الفكرية للوصول اليها وكان زنا جاوصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فزلت قدمه في المهاوي او وقف متحيرا في البوادي
فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز من غرق نفكره ولم يتنبه للخطاء مما سماه هدمه نحو فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض
الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد
الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين وصفة الحق احتراز عن مجازه اي ما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وتقف اي يعلمت واطلع عليه وتحقق اي صدق
الاسباب متوافقة لارادته فالاول من التوقف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء حرروا للبحث محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة
وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية
قبيحة ومعناه كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نفس الشارع عليه او على دليله وهو الاتي في جواز العفو ولذا قالوا كونه
متعلق العقاب على تقدير لو الكونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها
ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم
اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن

والقبح الا بالشرع **قوله** وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا لصفة من صفاته
حتى يحكم العقل بانه حسن وقبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم
باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما
ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه وهو اولى واحرى على مذهبه مستغنيه عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا يثبتان
الى افعال الله تعالى يعني اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب
لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ولا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعاله
احسن بهذا المعنى ويعني كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فانه تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بالمامور به
والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما تم
ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو موضع الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح فعل
الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن
ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر
وبالعالم عن المجنون لان ما فعلهما ان يفعلاه فلا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد بهذا لا يصح التفسيران جميعا ويدخل الحسن بالتفسير الثاني لم يتناول
المباح ايضا بخلاف الاول فانه يتفسر بالواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كما لا يتفسر مثلا نحو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير
الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول
فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم
حاله لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله والثاني ان المكروه عندهم مما يمدح تاركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة
بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه
كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف وللقائل ان يقول ان اريد بحاله انه يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه

كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له
حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق تركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين على اثباتها
لشمول المكروه كراهة التنزيه وغيره لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه
مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد
ليس باختياره والتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات
الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول
فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو
عدمي والا لصدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يستدعي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا فلو وصف
الفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم
لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ ظاهرا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز
والعرضان معا في قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فكلاهما حيث ذلك الجوهر وقائمان به
فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء
بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى حالا والآخر ناعتا ويسمى محلا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع
كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي
العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع
الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وما قيل ان مدخول صورة النفي يتوقف على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا يدل على ان اللامعدوم
وجودي فلو اثبت وجوده ما دخل حرف النفي [illegible] صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان والوجود بعين ما ذكرتم
من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان [illegible] صفة له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل
به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان [illegible] لا يلزم قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن

فالقيام بهذا المعنى لم يلزم جواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا ولا يكون تابعا في التحيز صح

العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار هاهنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد
غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح
فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر
عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا
بالاتفاق والجواب انه لا جهة للتخصيص بفعل العبد على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال
على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وترجيحا من
غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من جهة الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص
لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه
اذ الممكن لا يقع بدون علته ولما كان هاهنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عنده وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك
المرجح باختياره او نفسه اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل
الخ لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار وامكن
على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ [illegible] الرعشة
فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث
يلزم ان لا يوصف فعل المكلف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار
وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء
الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب
عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح حادث واذ ملاك الاحتياج الى المرجح
عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بانه وجود الاختيار ومقصودية الفعل كاف في الشرع ومعتمد [illegible] لولا استقلال العبد بالفعل [illegible]
تورية [illegible] التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به فيمتنع التكليف اذا كان الموجد هو الله
لا شرعا

[illegible] يوجد الفعل

فلهذا قال المحشي انهم لم يوردوه واما مقدماته فيعنا بعضها به وانه قد خفي منشاء الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين لكن الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمحشي اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عنده وجود المرجح لان يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع فيستحق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل حين ثابت قائم به كما او ما تحصل له صفة من القيام او تستحق فيحصل له صفة من الحرارة او يحرك فيحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصدر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري وهي تابعة للصورات الحركة والحالة فانه ذات المتوقع والمحدث فانه تحرك لا لايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكما يقال القيام والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة وكذلك الحالة التي يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول صفة في المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتعدد ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا وان العلية امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم والامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام **ثم** انه يلزم حينئذ الحاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية من الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كما هو صفة الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا **الثالث** وهو الراي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والاكثر ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية اذ ليس معناه الا للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل الحق في اثبات هذا المطلوب لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث مع انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يتعلق به **قوله** المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجبة فضروري والمنع من ملاحظة

مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد ولا ينافي الغرور والقرول قد ينبه عليه بصور في الاستدلال فلذا قال والا ان وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا معنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها لجميع اجزائها وشرائطها او المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم بوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظ واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده فبتلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لتوقفه على شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح ولا وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم في كلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مع فرض وجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان ترجح وجود الممكن من غير ان يوصف بشيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة جملة موجودة غايته ان المعلول لا يكون معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجودة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة والجواب ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظ وفي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملتها الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد وسنبين انه ما هو معنى الرجحان بلا مرجح ولعلك تقول ان التقرير الذي في عبارة المحشي زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك ان في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فمساوئه ظ لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا لامكن وجوده

او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود
العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تنافيهما وهذا ما قال ان الحكمة تناقض الضرورية فان قيل المعلول الذي يتعدد علله كالشمس والنار
والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول موجبا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها
ومع يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكر المص مبني على ان الايجاد امر متوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة
العلة الى المعلول فهذه الزمن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه اذا امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة
وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية
من غير ان ينتهي الى الوجوب ومع يكفي عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تقتضي الاولوية لا الوجوب قلنا
اذا امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه اذا كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود وكل السبب فلا يكون
المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية هي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها اما الاتفاق
عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية متفقا لم ينازع فيها الا القوم من المتكلمين وذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة
دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير الى واسطة بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تعالى مختار في المعلول
حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره اذا كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول
قوله واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوب سابق وهو وجوب صادر عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا
وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد كما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا لامتناع
اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق
المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو ح بالضرورة وان اريد السبق بالاحتياج وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء
على الكل او العلة على المعلول فح يكون المراد ان وجود الممكن من العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل
فقط ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج او في نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى
العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني

فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة
لان من المعلوم انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا
ح والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون
الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فيمتنع الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذين الامرين بان الممكن
ما لم يجب لم يوجد كما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى
الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي متاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان اسم هذا الاطلاق ونعم ان يكون الوجوب
علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلبية الجزئية فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي
يعني انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت يتحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب
فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات يعني الاحتياج اليه في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية التي هي ما بينه
والا فالمعلول متاخر عن العلة لا مح قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشا الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هي
المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر مثل وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما فينظر الى ترتبهما
على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة
مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال لولا العقل عن النظر الى احتياج الوجود
الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ثم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود
يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة وهي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا الايجاب لا ينفي تمايزهما
وللثاني بعدم احدهما مع احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف
المعية لا تستلزم السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين الا ثم
الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم
كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن لم يكن فيها المعدوم والا فان يستقل بالكاينية

بلغ

الوجود والافعلى وهى صفة منه موجودة لا معدومة ثابتة بالموجود وتحرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون معا
بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف فانا لم نكن علمنا
كان حدوث زيد في ذلك الوقت مع انا لم نفرض [illegible] وجود الممكن من غير ايجاد لشيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق لشيء آخر موقوف
عليها الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء من شاء او الاحتمام
انه يقال لو كان الجميع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات
ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من
الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبداء
فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها
معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وننقل الكلام الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو ممتنع وقد يتكلف بعضهم ان تلك الموجودات
ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم استغناء الواجب [illegible] لا بد في كونها مستندة الى الواجب في هذا التقرير
واثبات عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم استغناؤه عما [illegible] انه لا بد في علة وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود
الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون علته ما يتوقف عليه معدوما محضا واما الثالث
فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لكان وجود جميع الموجودات التي ينتقض اليها وجود الحادث مستلزما لوجود حادث
ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان المقدمة ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي ينتهي اليها وجود زيد لوجد زيد بعينه
يتوقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء [illegible] فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه
السابق [illegible] فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل [illegible] ان العدم الذي هو بعض
اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا [illegible] ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون
جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كان العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل
انما يلزم ذلك لو لم يكن حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا [illegible] الا انه لزم قدمه بالضرورة على [illegible] كل العلة من الموجودات والمعدومات [illegible]

عدمها ازليا ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو
بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من
وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان
لا يكون موجودا محضا بل معدوما او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه يصير القسم الاول بعينه بل [illegible]
المعدوم او بزوالي كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزواله
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يكون الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه فينقل الكلام
الى ذلك الجزء بانه اما معدوم فصار موجودا او بالعكس الكلام عليه واما موجود فصار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده
ويلزم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو ممتنع وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني
وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه من
الموجودات موقوفا على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون جميعها ضرورة بقاء بكر الموجود فان قلت لا يجوز
ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود
بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده
فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لان المقدر انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها
وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي ينتقض اليها
وجود زيد لوجد زيد وهي المقدمة التي ادعينا انها ثابتة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي ينتقض
اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي ينتقض اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم
ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده ويلزم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه يكون لانعدام الواجب
وهو ممتنع هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات ويتجه من وجهين احدهما ان ثبوت المقدمة المذكورة لا يوجب

ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علة المعدوم الموقوف على وجود بكر صح

على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي ينتقض اليها صح

الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبتني هو موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علة القائم الموجود

والمعدومات لجواز ان يتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان العدم الداخل

في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد عند جميع او منع المقدم وتفاد بين مقتضب على تقدير انه لا يتحقق شيء من الاعدام التي

جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التفاريق الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون العدم لازما لوجود

جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم ان لا يعدم

زيد لا يكون عدم الا بعدم شيء من تلك الموجودات الخ ممنوع لا دخل له في اثبات المط ويمكن ان يوجه بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز

ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب والمراد

لا يستلزم انتفاء الواجب او عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في

زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم هو المطلق لا الاستناد الى الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث

الزماني وهذا التوجيه مبني على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لا يجوز

ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعلا بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود

العلة فغي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا وغير ذلك ام لا فان وجد

الحادث قبله لزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بانه عند عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر

هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو مح وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تستدعي شدة المناسبة بين العلة والمعلول فلا يكون

صدور الحادث بلا مرجح ولكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يكون من الموجب الا الموجب

وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ممنوع ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة

ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث الحركات الفلكية على انها

ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية هو الحركة ام غير قار الذات فيمتنع لامتناع بقائها الا

لا انقطاع لشيء من الموجودات التي يفتقر اليها حتى يلزم انقطاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات

فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانا لا نتصور الحركة الا بان يوجد ان الكون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر

فالاين او الوضع الاول يمكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا تحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يمكن اثر الواجب بالذات

لانه يمتنع زوالها فكيف يوجب اثر الواجب زوالها فان قيل الدال يكون علة لمطلق الحركة وهو دائم سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا

ماهية الذي هي الحركة ليست ماهية حقيقية والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية تركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه

وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي

طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون طبيعة واحدة في الامكان والامتناع ومعنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق

طبيعة نوعية موجودة لجميع افراده فلا يكون المطلق معلولا للواجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كما ذكر ولكن المص ومن لا يرفع بها ذهب الى الفلاسفة

من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية والتحقيق في هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين

الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس لاعتبار اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان امرا متحققا موجودا والا احتاج الى ايجاد آخر ولزم

التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون الايجاد الايجاد بعينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل

اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من اتصاف شيء بامر في الخارج اتصافه به في الخارج كما في قولنا زيد اعمى فان الاتصاف

كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد

القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان

التابعي بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين

فالامر الذي سميتموه حالا ان جعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح

لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت ما يجاب عن معارضة الخصم بانها

فالدع لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اقاموه وهو ما يتقيض مطلوبكم والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن الذي في تبيين وتكييف ينسب الى المص وهو علم

التحقيق وعالم التوفيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتصحيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات

محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود

اي ما ليس بموجود ولا معدوم من النقيضين فتلك الامور اما ثابتة بكون موجودة ولا تكون معدومة فالمركب منهما ومن غيرها اما ان يكون موجودا محضا
او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع
على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عنه بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في ذلك لجواز ان يدخل في علته وجود
امر وامور لا موجودة ولا معدومة كما عرفنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلناها داخلة في الوجود فلا نم ان كل موجود ممكن فبواجب
بالنظر الى علة الممتنع الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه
الايقاع في وقت شاء من غير ان يتعلق الاستناد من غير ان يلزم الموجود على الجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين والتجارية ممنوعة وان
جعلناها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي
هو اضافي زواله العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا مدخل للعدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع
وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت الا اذا
جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او استنادها الى الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة لانه لا يرجع
لانسياق الزمن الي من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يتوقف عليه وجود
الحادث من جهة اعداده الى العدم المانع واعلم انني لو لم اذون في شرح هذا الكتاب على تحرير هذا الباب على وجه هذا السؤال او الجواب لكني فلقد اجمعت
فيه كثيرا من الحواشي مما زاد واطال اعقاب النواظر والحذاق واني لو اهديت بالمطابقة الاشارة الى ما ذكرت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق
للمرام قوله وهو شيء اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة
يجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت متعلقة بشيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء
بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن متعلقة بشيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع
الايقاع الذي لا يختص بشيء من الازمنة فان قيل كون ذلك موقوفا على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور
لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كالايقاع المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كانت مستندة الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها

فيلزم قدم الواسطة ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه وقد
استوفت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يتوقف كل ايقاع
الى ايقاع قبله لا الى نهاية وهو التسلسل الباطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير
متناهية وهذا ايضا ليس ببديهي لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن منعهما فمنع التسلسل
سائر الموجودات ومنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون
الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان الفاعل يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع
بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوته مع العلة تامة وعدم غيرها
اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة التي للمتحرك
في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة
واللامعدومة اشبه الايقاع فلو لم يجب كان وجودها دخالا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انما [illegible] الايقاع
ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة
والثاني يجب قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع يخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات موجب
لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق
انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار فانه لما قدم فيلزم قدم
الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام
جواز وجود الممكن بدون وجوب حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق
ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد
اذ لا وجود للايقاع والاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لئلا يلزم قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم

الاستناد اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط
وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي يغني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجايز واقع واستدل على ذلك
بوجوه الاول انه لو لم يكن ترجيح اصلا او يكون بلا مرجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان بحسب الافراد اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد
ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته
فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح واما ان يثبت رجحان زايد
على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية في وجود كل حادث الى امور
غير متناهية فان قيل ان كان المدعي بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان يكون
الترجيح للمساوي او للمرجوح اي ان ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعي بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح
فلا ينفع قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح اذ لا يلزم
قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت المط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه
نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل لان الاصل والسابق اي العدم علة الوجود فان علة العدم عدم العلة فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح
نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار يكون
ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب
بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب [illegible] وهو ممتنع
بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه
ومن ترجيح الفاعل اياه لم يبق مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه من حد التساوي في فعلا المرجوحية
قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه
انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام
الى موجده فاما ان يتسلسل ويدور وهو مح او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال اساسه على بطلان وجود الممكن

[هامش: بانه لم اختار هذا دون ذلك]

بلا موجد لانا بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده
بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد الا ان
نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يمكن
الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج
كل موجود الى الغير لزم التسلسل ان ذهب الى لا نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والا
حتياجات فاذا انتفيا ثبت ذلك واتحد الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والايجاد
ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا بد من هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله** وايضا
يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من
السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعي قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء
اقامة الدليل على هذه القضية وعلى كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه
او على استدلال البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه اثبات عدم الرجحان
وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التنزل باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدليل الحكماء و
تزييفا والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موديا الى الهلاك
وسباع اكبر فيقع الاحتياج الى المرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح
في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك
ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد
والمدعي في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليترتب عليه الفاعل فعلم مما قدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين
بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد
بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لا [illegible]

[هامش: الرجحان]
[هامش: قوله]

ممكن معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزواله الى العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي
بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال قوله
اذا عرفت هذه المقدمات الاربع سهولة الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره لان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل
العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما
نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجزم بعدم اختيار العبد في فعله منتف اما
على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بني بطلانه في المقدمة
الثانية الا ان اثبات المط اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لعدم استلزام ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود
كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره فقولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار
قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود
ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على شيء ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فانه قيل ننقل الكلام الى
صدور الايقاع عن الفاعل قلنا لا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على
ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظ لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب
بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين
باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع والظاهر ان المعنى مستندا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب بمعنى على ما سبق في المقدمة الثالثة
قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالآلهين احدهما مبدأ الخير والآخر
مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيطانا يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول
بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي
الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط

لكون مقدورا النص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار
لا يكفي في وجود ذلك اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى ابتداء عقيب
قصد العبد ولا دخل لقدرته وباقي الكلام مبني على تلك المقدمات وهو صحيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المراد مع توفر
الدواعي وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم
وقوع الفعل فلو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراده تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان لا يكون فعله بخلق
الله تعالى وهو المطلوب قوله وان لم يكونوا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة
في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعتقد او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي تساق اليها بالسياط ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به وتصحيح تعلق القدرة به ويستوي ان الفعل قد
يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله يفرق في الاعتبارات بين ما يقدر على تركه وما لا يقدر فان قيل كيف هذا والاختيار لما يتمكن
فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر
من الارض وكذا نفرق في الحركة بين ما يقدر على فعله كتحرك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا يقدر على فعله كتحرك الحركة الى البناء العالي وايضا في تحقق الفعل
الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا يمكن وذلك
على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه
انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى الاستناد لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات
الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا
لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول
لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا له تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوق الله تعالى بهذا المعنى
الاستناد الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له وهو ترافيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها لما مر في المقدمة الثانية قوله بل ان اخر هذا هو الدليل الثاني

وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اى فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لان الامر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة
او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب منه تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه لان
تاثير الاختيار واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
عن كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا فهو متوقف على زوال جزء من العلة
التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان زوال العدم فهو محال لانه زوال
عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين
ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج من صنع العبد فلا بد
لصنع العبد فيه اثر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل اذ حينئذ
يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو
ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر من العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل بخلق الله تعالى
وكل منهما مقرون بقدرته الا ان في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة
وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت
بقدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان الله خالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته والعبد الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن للقائل ان يقول
وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون الاستناد هو بواسطة قدرة العبد
وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر
والقائلون بان فعل العبد كله بارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان كلام بعض المحققين
في منع المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنبض وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته
وبعضه ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور بغير القصد اذ ربما يقع صدور فعل لا يقصد وربما يقصد ما لا يقع صدوره عنه فصح بالصدور اللاصدور (?)
هل المسمى بالعزم وهل لا يكفي في الصدور الا بعد ترجيح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي

ملا لكسب الى ايثار الامر اللاموجود واللامعدوم

ملخص م

صحة الصدور وسعة الصدور

يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح العلمي غير العلم
بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجه المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس
باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما
حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان هذه الاسباب تحصل الفعل
ومن فقد لها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب
للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة
فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح
والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد
لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا قبح
من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله معنى له ان الافعال والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم
وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها
ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والنقض على ما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون
فعل العبد اختياريا والعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها او يذم
وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر اولا ان المتنازع فيه الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب على المحشي حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري
على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون فيه معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من ذاته بحيث
يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب
فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المحشي من ملفق العادات وتمنيع الاستدلالات وتعديد
الاسجاع وتكثير الاقداح فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في رواية الصواب من رواه قوله ومنه بعض اصحابنا

صرير ذباب

تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اصادر من مدعي النبوة واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو
حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعيا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه
وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما لا يخفى ويلزم من
ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب
تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول
فدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق
وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية على الاتصاف بكونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع
واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة قوله انه
يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه
بالدليل القطعي قوله وكذلك امتثال اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا يتوقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر الثاني بالامتثال ل
ان كان بالامر الاول دار وان كان بالثالث تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير
المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسائل الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات
ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا فعله انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فالمقصود الحسن
والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة نفسها
بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله
وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يخفى ان هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا
بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما بكسب
كالحسن والقبح المستفادين من الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان
النظر [illegible]

ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا تولد عند
اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول الحكم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله
عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد
الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها عند تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجده بتوسط
ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وهذا كما لا يخفى
اقرب وانسب بتفسيرهم التولد بما كان الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء العظم ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح
يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود سلسلة غير متناهية
نظرا الى نفس الامر وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله وجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون
حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمصنف خص
الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشتمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا
ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه
حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله ينبغي ان يحمل
حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح قوله وكذا القبح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر
خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الاصول ظاهرا في
ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لعينه في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه
ويرد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه لظهور ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه
بمجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنا باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة
مختصة يكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالصلاة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا
الى جزئه الذي هو المعنى الكلي المذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن معنى في نفسه انه متصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه

او لجزئه كالحسن لغيره فانه يتصف بالحسن بسبب غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنها
قوله والفرق بين الجزء فقد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى
لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار
الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول
مقومة لانواعه والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان
يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يحتمل سقوط التكليف اي لا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسيم
نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنة لكونه اتيانا بالمامور به لذاته
والجزء بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم صار بحث الكلام
انه اما ان يحتمل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط حال الاكراه
هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا والظاهر من المص ان سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة
الى كونه مامورا به بمعنى ان الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري
جواب عن سؤال مقدر
وسيصرح المص بعده بهذا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره واعلم ان المنقول عن بعضهم
الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك
بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه فعل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وقد ذهب بعضهم الى ان الاقرار
جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عم كان يامر بهما ويكتفي بهما وجعلها اعم من الاعمال الا ان الاقرار
جزء زائد به الوصفية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حال الاضطرار يعتبر
جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ركن الشيء فكيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فينبغي ان يعلم
ان محل النزاع بين المص وبين معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وان التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوايل المنطق

ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان
وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة في توضيح المقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع
ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان والاستكبار عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين القريبين يلزم عادة عنه
من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان
قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال
الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب
صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه
والاذعان له وما يطلق المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية گرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو فعل
اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان قلنا لما ان الايمان وصف الانسان المركب من الروح والجسد والتصديق على الروح فجعل على شيء
من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع
ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه
على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله كما ذكره يريد ان اطلاق رجحان الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها
بحيث لا نسبة للحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والزكوة والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها
لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود والا لكان حسنا لغيره لانا نقول هذا لا ينافي
الحسن لعينها بل هو كما ذكر ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف
بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما يحسن
لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن
لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه

حسن لا بواسطة ام يجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها
بل بواسطة امور عرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر
هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها صرف للمال وانما حسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه
اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما حسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي اعدى اعداء الانسان زجرا لها
عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان
والاماكن وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه فهو تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت
والنفس لا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى
خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه
بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اميل والى الشهوات اسرع حتى كانها مجبولة
ام جبلت لها وكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا تحسن تهذيبها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر
النفس عن درجة الاعتبار فصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال
ان هذه الوسايط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع
الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنها وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف
المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلهذا
صرح المص بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام
ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المص **قوله** يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا
الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصار كانها حسنة
لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مأمورا به كما هو راي الاشعري

واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وانه لم يدرك
جهة حسنها لان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل
يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعري لا حسن في ذلك عقلا بل
الشرع هو الذي حكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنة لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان
والصلوة ونوع يكون حسنة لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن
كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد ونحوه فيحسن لغيره
لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن
لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به
والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه
اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد
انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه مما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا
ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فالمراد بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة
وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث
فحسن تحسن المأمور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه
فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه
صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة **قوله** يقتضي كونه عدلا واحسانا لا ايراد للاشعري لكون
العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا **قوله** والامر بالذكوة وامثالها
دل على حسنها لمعنى في نفسها لقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير
اما منفصل عبارة فخر الاسلام وضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الايتاء بالذي قبله كحال اي بالمأمور به الحسن

هر کرا تو دوست می داری بجان هم ترا او دوست دارد بی گمان
دوستی از جانب استاد ای پسر در میان خلق حاضر در بند

لغيره وقريب منه ما حسن لمعنى في غيره ولكنه ان ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقيام بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر
الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقيام بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والانشاء في التعين
كالجواهر لان مثل اداء الجمعة خلاف ذلك وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه تعالى واما قيام الغير
المامور به تنبيها على ان المراد بالقيام بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج الى الوضوء في كونه وسيلة للصلوة
الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ادائه وهو كونه طاهرا لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته
قوله كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران
امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر
واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى ما يليق ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور اعني الجهاد
والصلوة وانه لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه
اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن
لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه
وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت
لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لاعتبار
الوسايط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه
قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال
صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل يحل محل القسم الاول من الحسن لمعنى في نفسه والضرب الثاني
منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله يعرف منه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط
او شبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة في الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف
وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه

من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به والمذاهب بان ذلك اشارة الى الحسن بمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي
حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما حسن
لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني على القسم الاول ايضا ما يكون حسنا لمعنى في نفسه مثل
هذا غير مرضي عبارة فخر الاسلام قوله والغرض منهما هو ان المنتهي متقدم يعني ان الشيء ان يكون حسنا ثم يتعلق به الامر دون ان الامر لا يتعلق
الا بما هو حسن والموجب متاخر يعني ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا مقصود ذلك الا بعد ورود الامر وهذا ما يقال
ان حسن المامور به من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب المحذور بالجمع معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة بل هو
الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احديهما انوقع الاخر

فصل

ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون
حسنا لحسن شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه ويسمى القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه حاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف
القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتقاسيمها ولا يخفى ان ضبط تلك
وادخاله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا اخره المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق
اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقلي
الثاني انه اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
لا يجوز والا لزم امكان كذبه ووقوعه وامكان الحرج فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع وان ميت
صرح الاشعري بتكليف العاجز الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة
مع الفعل لا قبله على ما يجيء والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه او لا مقصود الا مع المتعلق فهو حال التكليف غير مستطيع
قوله وهو من الواقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد
على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف
به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار قطعا وحاصل النزاع ان مثل ذلك
هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره ولم

فصل

لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا مدخل لقدرته لعبد في افعاله الاعتيادية على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو مع كل منهما او

المحال وهو ان لا يعلم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فاما ان انه جهل مع وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع فاجيب بان علم الله تعالى بعدم الايمان

لا يخرج عن الامكان اي عن كونه مقدورا لان لا جهل ومختار او مع صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلق عقيب قصده والقائلون

الامكان نفيا لان الانتفاء على الامكان الذاتي غير معتبر لانه غير علي النزاع **قوله** العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما قال ان جميع التكاليف

تكليف بما لا يطاق لان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل يجب او بعدمه فيمتنع والاخر من الواجب والممتنع غير مستطاع ومقدور والقائل ان يمنع

كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا تعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون ومع يلزم الوجوب او الامتناع

والمذاهب المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بانه يكون على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب

او الامتناع بواسطة علم الله واخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له

اختيارا او قدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام

في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو يلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عن لا يطاق

وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بالايمان بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف ايضا

بالتصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** ومعناه اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري

لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع

اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله ما هو اصلح

لعباده ولا اضرار في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف

عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالعذر ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح

لا يجوز صدوره من الله تعالى والقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله في استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول

بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا

قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه ذلك لكنه يترك تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله**

ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب

عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف ان نفس وجوب الصلوة

هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى

ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع

العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة

لان المذهب عنوان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فلا يحتاج الى القدرة

التي هي منشاء الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المط اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله**

من غير حرج غالبا قيد به لانه قد يمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب

والفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر

قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط

سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام

كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال

عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في مثل الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بمس السماء وهذا الحلف يمين

الغموس لانه قد يتوهم امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه مع اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد حالف

موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون

على انه ان اريد بالقدرة القوة التي يصير موثرا عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة

لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته

التامة اعني جملة ما يتوقف عليه كما عرف في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات

والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة

ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير
معذور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف
بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في الحال بناء على عدم علته التامة
لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او معدول جواب ثالث من دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية
القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل
ان يكون جوابا آخر من دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر
الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما القضاء من الاداء فيستغني عن بقائها بل يكفي بمجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا
بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو الحط ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء
تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء
بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع ما تركه من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك الا ليظهر اثره في الخلف كالجزء الاخير من الوقت
اذ لا صلح للقضاء وجوابه ان ذلك انما يعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الاخرة كما يجب عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع الموت
بحر لا يسقط معه الفعل قطعا ومن هاهنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور
الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة في النفس الاخير بجميع الواجبات وتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا
الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة لان المراد والمراد دليل على انتفاء القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤها لبقاء وجوب
الحج ثم الظاهر انتفاء قبلي الالات الخ من وسايط حصول الحط فجعلها من القدرة الممكنة لا ينافي تغيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم
المص قوله القدرة الميسرة ما اوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان
بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية الخ او انها اشق على النفس عنها لعامة

قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل المكلف به في الحال والا فعود الكلام اليه

حاصل المصنف وثباته ليس مما هو حاصل

اصل

وذلك كالنمي في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا يستحق الملك وانما تفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت
شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود
لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب
من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع
الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة
الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم تمكن بان هلك المال تمام الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان
المال في حاجته او طعمه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا
للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي
ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات
والنصاب ليس منها وهذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان
يكون غنيا فيتمكن ولا من شرائط اليسر بناء على انه لا تغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء
في اليسر وعن هاهنا قوله فيسبق ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان
النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد
لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل انه
تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع

قوله لاصدقة الا عن ظهر غنى اى الا صادرة من غنى والظهر مقحم كما فى ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن العفو اذ المال للغنى بمنزلة الظهر
الذى عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة فان هذا الحديث فانه لنفى الوجوب لا لنفى الوجود اذ كثيرا ما يوجد
الصدقة من الفقير وتاييد بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يتصور الاغناء الا بالغنى كما لا يتصور التمليك الا بالملك وعليه انه
ظاهر وهو ان المعتبر فى الزكوة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى فلا تلازم المعنى
بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن
على الغناء الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد من اهلية الاغناء المامور به من
الغنى الشرعى لئلا يؤدى الى الجزع المذموم فى الامر الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل
قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر انه لا تنافى بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع
اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عم خير الصدقة ما يكون
عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على الفقر ويخاف الوقوع فى الحاجة على ما هو الامر الاغلب
وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتاييد وتوفيق الهى فى الصبر على الحاجة واثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال
المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على الفقر ويتثبت من التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بالتصدق بحيث يفضى الى ابطاله
بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له اى للغنى لانه يكون بالمال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص
والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمكثر
من لا ادنى شئ قوله لو لا التحضير يعنى ان الغنى الكامل هو التحضير فى الصوم والعفو بالمال يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض
لحصول الكفاية وتقليل التحضير بخلاف التحضير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من
شعير او تمر فانه دليل التاكيد فانه لا بد من الاداء البتة قوله لان وا اى لكن المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر بطلان الصوم
لان هذا العجز لا يتحقق الا فى آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم ولا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز الحالى
مع احتمال ان يحصل القدرة فى الاستقبال قوله يعنى ان تحقق القدرة المراد بها ممكن الرغبة او تمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائطها نا بز

لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال هنا غير معين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان
الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة فيكون دون الزكوة قوله والاعلم ان تحقق الدوام
بشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة بحسن نيته
ثم هلك المال وما ثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم الاشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو القدرة دون الاخر
وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات فى صورة الاهلاك المال والاعدور
فى ذلك لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال صح ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يتعين محلا لصرف اليد ولصاحب المال الخيار
الى فى اختيار محل الاداء فله ان يحبس هذا المحل ليؤديه من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع
المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى ان معنى
انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب الفعل من الكيفية يسيرا وسهولة فلو اوجبناه مع تقدير الاهلاك لوجب بطريق الغرام
والتحمل فيصير عسرا ويبقى المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه ممتنع عقلا وانما يصير اليسر عسيرا وبالعكس فانه يتامل انه ليس لكل يسير
فصل فى تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه
او لغيره فانه كان باعتبار حالة المامور به فى نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام فى الدرجة الاولى وقال فى هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة
الاولى اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى فى الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه اوعامة القواعد
الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله
مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل قضاء كالصلوة خارج الوقت
او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخى اختلفوا
فى موجب الامر فذهب كثير الى ان صيغة الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل كل منهما بالقرينة وهم لا يعنون بالفور امتثال
المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخى الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والمصنف اصطلح على ان المراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال فالتراخى يعم ما هو على الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت

صارت بحرا
فصل
مطلق وموقت
اى التراخى الذى هو الاتيان بالمامور به متاخرا عن ذلك الوقت المقابل للفور

الفور الا بالقرينة فبمعنا الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لعروض عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان للمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي
فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور قد فعها بان الفور امر زايد يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار حاوكي
موافقا للمذهب المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله
اولا كون كقضاء رمضان جعله اصليا الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والا فهو
انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم
النذور والكفارة بالنذر والحنث وكيف فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل في التقسيم انه يقال
الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وهو اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا
كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا معيارا للاداء او لا
او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء
اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم ايقاعها فذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه
وشرط وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف
الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت شرطية الوقت للمؤدى مستلزم لشرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره قلت لو سلم فلا نم انه لزوم بين حتى
يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي
لزوم تلك الهيئة مرتبا عليه كما ان المؤثر في الظاهر الينا تيسيرا من الله على العباد من ربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان المؤثر اذ
في الاوقات والعبادة شكر نايتم المحل مقام الخالق ثم المتقدمون على ان السبب نعم الله واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله ثم استدل
على سببية الوقت بسند ادجب كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان ذلك المظنون يتزايد بكثرة الامارات
الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى لان كثرة الامارات انما يفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون
في المحسوسات من المسموعات ونحوها كالاخبار في باب شجاعة علي رض وسخاوة حاتم قوله ولتغيره اي الصلوة بتغير الوقت صفة
يصح في رفقة الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف

لان المفتقر على المفتقر اثر
سعفر الله جواد

الطرق او الشرط الامارة لا يقدح في كونه امارات السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب قوله والمحق
الوجوب يتجدد والوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للداير قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما
يقال ان بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقدم الحكم على الشرط ايضا بط فاجاب بالمنع مستندا
بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل
قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان
يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه
على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقدم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة
رجح جانب السببية كالمتحرك يصلح دليلا على احدهما لو لم يوجد القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء و
وجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه
الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة
العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله اي وكون الوجوب صار امر الله تع
بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف
ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال لان السبب موجب
وموجبه لا يعقل القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعقد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان
الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل ثم
ههنا ذهب جمهور اصحابنا الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء وهو الاتيان بالفعل الاعم
من الاداء والقضاء هو الاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم بتركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت
مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب متأخر الى زمان ارتفاع المانع وفي آخر عمره ثم فرق نحو ذهب الجمهور الى ان الفعل
في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب عليه لكن لا يتحقق معنى هذا كون فعل النايم والحائض وكونها

ولذلك لم يشترط القدرة سابقة
على الفعل لانه ما قبله نفس الوجوب
وهو جبر ووجوب الاداء وانه
لا يعتمد القدرة مم

قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم نقل بالوجوب
عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية
فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده
ان الشغالة تنبئ عن البيان فان الصوم مثلاً هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهاراً مع النية والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل
الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلاً فعل الامساك واداء الامساك وكذا الآكل فاعل الاكل واداء الاكل بل كان فاعلاً فعل احدهما وكل
الفعل والآخر اداؤه وهو مكابرة عظيم ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني يعني تبعاً لمذهب اهل التعديل
العقلي من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل معان وراءها تقارنها فبالسبب
يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجوب الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فتكون الحركة والسكون من العبد
اداء لها وتحصيلاً ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلاً بعد زوال النوم ما كان توجيه في الوقت لولا النوم …
مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقاً باختيار الوقت
تخفيفاً ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجباً فيه وان اخر الى الصحة والاقامة كان واجباً بعدها بخلاف الواجب المالي فان الواجب
هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وجب في ذمة الصبي من المال كما لو وجب في ذمة الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق
فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني
ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك الصور بتبدل الوجود الخارجي
بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم
… ذلك ابهم مالاً آخر في نصف مقامه … الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب … قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها
فظهر الفرق من الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يعقل … د
تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلاً كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد
في ذهن زيد مثلاً ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة

بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدرياً هو الايقاع ومعنى حاصلاً بالمصدر
هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال
وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه الفرق بينهما غير انهم
انما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة
او الصوم لازم نظراً الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها منهم ليس بلازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن
اذا اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل
كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلاً فلزوم
وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه بتلك الحالة ليس بشرع وبعدها لا يلزم
الوقوع بلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص
انما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ما … ثم يشبه وجوب بدون وجوب الاداء وكانه بينهما فرقاً بعين التعيين
عنه فان المعذور يلزم في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة
ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزوم الاداء
في زمان مخصوص لم يكن بعيداً قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتياناً
بالمأمور قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب احد لا على التعيين قوله ولابد للقضاء
من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المط قد يكون نفس الفعل
كما في … ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون بثبوت خلفه … ثبوت العذر في مثل النائم يتحقق وجوب
الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء وهو علم حدوث الانتفاء صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل
لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد
من سبب … مما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المط

ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة العدم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والتمكن
مخاطب بانه يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حال الوجود
قال الامام السرخسي نعم من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام
كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يتحقق بذلك كالمريض يوم القتال مع
المشركين اذا برئ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء
قوله فان اريد بالسبب الداعي الى الوجود المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب يراد به
ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى
لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى
الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف
مطلق الوقت حتى يقع الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي فيه الفرض والاداء ولا يتقيد بما تاخر
من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيلي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم عدم السبب على السبب
او وجوب الاداء بعد وقته فكلاهما باطل بالقرون اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا لو ان وجبت
في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه فالحاصل ان من طرفيه كل الوقت في سببية
منافاة نظرا الى ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم في كل البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما
وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بعد ما سبقها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع
التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا انه ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول
والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا حاجة للعدول عن الموجب القائم الى العدم
المنقضي فان قيل السبب ههنا نفس الوجوب لا وجوب الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فيتعين هو ايضا سببا بواسطة
فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين والا انتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان

فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه
جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير
انتقال والا فلا سببية له حتى تنتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال به انما المنتفي
عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال
الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم
ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق السببية وفساده بين قوله وهذا ان صلوة الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح
به فخر الاسلام ليتحقق احتراز من الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد قوله قلنا لما كان الوقت كله لما ليست في موقعها
اولا مع السببية الاولى للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واحتمال القضاء
الذي يعترض من عطاء وجب بسبب كامل كان الفجر او ناقصا كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع
الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على ما يقتضي كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدا في وقت الاحمرار
وجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء
الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على ما يقتضي كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل الغروب
لا هو وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء
واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال
الا وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا
عنها واما جواب المص ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر على ما مر فقصد الاتيان بالعزيمة
اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالغروب وقد ذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان
السبب هو الجزء الذي قبل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ويتحقق اداؤه وعلى هذا لا يرد
اصل السؤال في العصر المبتدأ لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت لتحقق القضاء

اذ فى حق الاداء السبب هو الجزء المرتب واحد او اصوا اذ لو كان السبب ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب فى الوقت ولم ياثم المكلف بالترك لا لاحق على ما مر **قوله** توجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه فى وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان البعض لوقت فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت بحليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا من صار اهلا فى آخر العصر كذا ذكر الامام السرخسي رحمه الله وتمجا ب بان الاجزاء العصي اكثر مما يجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى فى اول الوقت لا يكون اتيانا بالاداء الواجب بالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله**

وسمي الواجب

ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك ولها للعبد الاداء فعلا اى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء اذ ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة فى اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وهذا الفعل كما فى خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل مختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع يجب فى اول الوقت وفى الاخر قضاء او يجب فى الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لانه اى الصوم قدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف بان علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف بوجهين وهو انه فى تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل اى الاخبار عن الوصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند علو جهابذة الكلام كقولنا الذي فى الدار رجل عالم على انه الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية اولى **قوله** ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل فى الاضافة الاختصاص وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح الحكم ناسبا بالوقت

لو توقف على اختيار العبد فانه الوجوب الذي هو مجرد شرعي ومفض الى الوجود الحسي بقاءه **قوله** ولصحة الاداء فيه بعد ان السبب اما الوقت واما الخطاب لا للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثر من ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات فى اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للجميع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز فيه اداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تستدعي جواز الاداء فيه كما فى اسلم فى آخر الوقت والقضاء لو قدم صحة ابويه يدل على ذلك اذ ليس ذلك صفة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من عن الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط فصار رمضان فى حقه اى حق المسافر بل حق اداء وتسليم ما عليه مثل شعبان واما فلنا يحقق اداؤه لانه فى حق نفس الوجوب ليس مثل شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وهنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على ما عليه رواية ابن سماعة فى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بتصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا ان الوقت انما يصير مثل شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بتصريح النفل او واجب آخر **قوله** فى هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام فى المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسي رحمه الله فى المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو وهاول بالمريض الذي يطيق الصوم وكان يخاف ازدياد المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله يقع عنه انه يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته يقتضي انه يجب

مواضع

الجاد لكن احد حكم العين المنتحى باعتبار الوجود فيقع اى وصف وجد يقع من المامور به كرد الوديعة والغصب ومنها اذا استاجر خياطا ليخيط
ثوبا كان فعله واقعا من جهة المستحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد ويستحق الاجر بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك
هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكذا اذا وهب كل النصاب من الفقير سقطت الزكوة فانه نوع من الهبة فان قيل بناء ما ذكرتم
ان الفقير بنية الزكوة لا يصح فينبغي ان لا يكتفي بالهبة قلنا الهبة متفرقة او النفير للمديون او الكلام الزامي مبنيا على الجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز
ان يكون ابطالا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه يكون جبر العدم اختيار العبد في صرفها فلا يصح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يتقرب به العبد
التقرب الى الله تعالى وبعد من العادة الى العبادة باختيار فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه
انه يتعين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون العزم فان قيل
فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليالي مع القطع بان لا التمكن
فيه اصلا وظهر مما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صار زكوة
من جهة انها عبادة يصلح ان يكون مجازا من الصدقة بناء على ان الحقيقة مهجورة لانه لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسي رح ان المقصود يحصل باختيار
المحل ومع القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد ملكا له
لم يصير مستحقة بدونه على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على وجه القربة للعبادة المتنوعة شاء العبد
او ابى والحق في ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا وكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لصيرورة القربة فرضا
او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما اداء فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فحظ هذا
لا تتادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو كان الصحيح المقيم والجواب انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق

ثم وجود التعيين لا انا

في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان يتعين هو لا محالة وطلب الاقبال وكذا هنا المالك متبرع في الوقت الا الصوم المفروض
ويوجب مطلق الصوم تعين هو لا محالة وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل
او واجبا آخر كما لا ينال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد

ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما
واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل
لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انما اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف مع انتفاء وصف النفلية
عن الصوم لا يمنع انه يبقى الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لا استلزام المنافاة
فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب من اصل الاستدلال بانا لا نسلم ان وصف
العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وشرع ذلك بطريق قطعي كلاهما اصل العبادة
فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية
كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية لكون
بفعل العبد الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود والثلث يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس ابن بناء على انه
لم تلد مولودا آخر ظننا فاسدا فيفسد الكل لعدم التجزي لا يتأتى صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى صحة
جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط والنية المعتبرة حقيقة ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء
متعسر وحرج فلا بد من التقدم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر المتواتمة كالنية في
اول الصلوة فيجعل باقية الى آخرها واما النية المعتبرة في خلال الصوم فلا يقبل التقدم على ما مضى من الامساكات لان الشيء لا يعتبر حكما
اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية الموجودة
في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم محققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم جعلت مقارنة لها تقديرا
ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المتصلة من جميع الاجزاء فلأن يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه
من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل موجودا في حكم الباقي بان لا يطرأ
طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي
فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران

بالكل لانه من حيث كونه صوما حملة الامساكات في اليوم لشيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير
من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية منزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود
صحيحا قلنا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل
لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون في ذلك البعض ما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران
به في حكم الاقتران بالكل **قوله** والطاعة قاصرة في اول النهار لغلبة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب
فيه خارج عن العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة
تلحق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الامر الاغلب دون القليل النادر قلنا انما هو بناء على اصل
الحاجة لان ضرورة الخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها
وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار
تركنا الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم والعدم
ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال
فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية الاكثر
النهار الصومي **قوله** خلافا للشافعي نص المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط
الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم بنال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع
قوله ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت
معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية
واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف اليه لا بتعين
له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في
امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى النية بالليل وهذا

مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا داخل في انه الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني
ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور
المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد يتميز احكامه افتقروا في امثلة القسم الثالث والاحكام على ما لا يكون له شبه
بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين خارج عن القسم الثالث بشرطه معيار لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم
الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور فيكون شرطا له دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس معتبرا
في القسم الثالث على ما علم من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره
ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو صوم النفل
كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر والحقيقة ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في الوقت
وهو الفرض في رمضان والنذر في اليوم المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل
نصف النهار نية كما هو من مشروعات الوقت ومتعينات انصرفت اليه والا فلا وصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار
بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين
الاول انه بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستوعب جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار
من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل عن الحج بحيث لو ادى
في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو وقع في الوقت الا انه عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع
الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان
عاش اوقع فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلاة وان مات تعين الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم
فثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسألة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخيره
عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول
محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابي يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية

ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم مجيد التوسع لعام الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع الدقيق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني
فثبت ان وقته شبه كلا من الظرف والمعيار منهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار به حتى انه يوصف والظرف منه مجيد قوله امر ازالة الموت
يعني ان التعيين هنا ثبت لعارض خوف الموت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل كالتعيين
رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال
الحج لا تستوعب جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت بمعنى ان لكل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون
من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق
بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود والحاصل ان مسلم الطرح
مبنيه على ان الوقت ليس بمعيار مع عدم ان يكون شبيها بالمعيار ومدخل في ذلك فذكر في مضمون الشرط ليس كما ينبغي فصل

شرائع المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص

في ان الكفار مخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله
لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله
وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ويلزم الايمان به لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان
لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى [illegible] قبل ان يتم بعد الفصل بما ذكر حفظا فان الصلوة غير محبة
من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الشرعية الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان [illegible] لان ترجمة
ومرواة القرآن
هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوده ام لا
ثم [illegible] المسلم في جزء من [illegible] وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله في حق المواخذة في الاخرة متعلق بالعبادات
خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين
ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حالة الكفر ولا في عدم
وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر ثمرة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك

الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك
الاصول فظاهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله
كقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في
الاخرة على ما هو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للقائلين
بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك
الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الاية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة
والحث على الاسلام بهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم
قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الاية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا
بكذبه كما في الايات المذكورة وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصيص له بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات
الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاسلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب
وعلى ان المتعلق لا يستدلون بالعمومات على تقدير النزاع الاسلام
اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان به والاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرطه
نالوا الثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب
فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يشترط وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده [illegible]
اربعا لا يشترط الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع قوله
اليس في سقوط العبادات عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف
بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذ على الترك بالخطاب في حق
وجوب الاداء في الدنيا ولا ثم المواخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب قوله على ما مر
[illegible] كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحيح انما ينبني على [illegible] الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي
انما هو بسقوط تعلق الخطاب في حق الموتى قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية هو سند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى

ومن هنا قد يتمسك من قرينة فيحمل فيه كالنهي الاي وهو مسلم حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عند الشافعي بل هو تحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لا يقال ان خرج نوا
نعم ان يقولوا يقع لهم ما اسلف لانا نقول هذا في السيئات وهذا في الصوم من الحسنات وقد يقال ان الكفر من الاعمال فيبطل بالردة

فصل النهي هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل على سبيل الاستعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم
او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين ونعني افعالا وانهما اما ان يكون فيها فعل حسي
او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وتفسير الشرعي بما يتوقف
تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان
المتوقف على الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او معتدا بخصوصها يتوقف على شرائط ويترتب عليها احكام فلا يخفى ان
الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك نحو الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق
الا بالشرع فتفسير الشرعي ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم
الشارع بذلك الفعل والحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب
والقبول وقد يقال ان الفعل اذا كان موضعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشارة بلفظ الاقتضاء
الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا في نفسه ثم ينهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل
عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة تحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو ملحق
بالقبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه
وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم يوم العيد
مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع
الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه

وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام
وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل مثلا الدليل ما قاله في جواب
الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع لان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انما ينهى عما يتكون او عما لا يتكون لانه لا يقال
للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم
على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب باختياره بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق مشروعا موجودا شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في لسان الفقهاء للمعاني
الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجد ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا احتياج الى امكان
المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء واكتفى بقوله في الكلام
بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع يلزم
بفعل العبد وما اطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا فلم يتصور الفعل من العبد بان على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد
مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق
صوما مشروعا فلا يتصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون
اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا
متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان
احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي
عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة معناه الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا
فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة
المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع والمحال هو الممتنع

بتغيير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا الاستدلال على اقتضاء النهي الصحة
وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وصاحب الكلام الحنفي اذا
بالصحة امكان الفعل الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط
القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك والولادة لتنفي بما ذكرتم ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصحة
قوله مشتمل على هذا الوجه الذي اوضحناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح
على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى ومقتضى القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون ينافي المتحمل بخلاف ما اذا حمل
القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض منهم اي بعض المتكلمين والجبائي وابو هاشم
واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها
لا بها فمع لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل الطاعنون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به للتضاد الا
النهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو تحت مفهوم المأمور به فمنوع او ان المأمور به لا يكون معينا ومعينا المأمور به مطلق تقابل المطلق
والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به **قوله** عملا بمقتضاهما دان
قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا
الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذا المكان
فلو خاط فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** وهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منهيا الية او لو كان قبيحا لجزئه
ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه
قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه **قوله**
فعلم من هذا ما قد سبق بيان ذلك في الحسن فانه قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه باعتبار تركيبه من جزء احدهما حسن لعينه
والآخر قبيح لعينه قلنا هو جوابه الا ان حينئذ قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن
بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب ولو كانت

الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به **قوله** واما الرابع فهو ما يكون منهيا عنه لذاته وما مورا به
بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته **قوله** وهذا اي هذا ان فيه الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح
بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات والاول في التسمية فانما
هو اصطلاح والا فان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه
الآثار ام لا **قوله** لانه عدم الاجزاء والشروط كانه فعل من ذهب الى انه يفيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا اختصاص له بالوقت من شروط الصلوة
والصوم وقد جعل في الصلوة تارة وفي الصوم وصفا لازما لا يجئ **قوله** كالبيع بالشرط يعني لشرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكنه بصفة
الفساد والحرمة فان الشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والربوا اي كالبيع بالربوا
وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا المعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله** والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر صلحت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع
بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فينعقد البيع لكون احد
البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص المحكم فتقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال
ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي وجرى فيه الشح والضنة **قوله** وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق
فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد التقرب وقهر النفس بمخالفة هواها وتخريبا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع
على شدة حالهم والنهي انما هو لمعنى الاوقات باعتبار انها ايام الحي وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم مقدر به موقت به
فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه
وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النهي ورد
عن الصوم منفردا اي بدون عدول عن الحقيقة فلا يكون الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره
او لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا هو ايد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات

الثلث والاجابة من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من
ترك الواجب والعقد الاصيل للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه ببعض الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد الى من الاكل
والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث
بمنزلة الاصل فيقع الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وكان فاسدا لا باطلا **قوله** صح النذر به اي بالصوم في الايام
المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لانه وكراهة ايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر يصح نذره
في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام الحيض بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض والعامر بعن
ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وفي القول امكن التمييز بين المشروع
والمنهي عنه والنذر ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كالجود وبيع السمن الذايب الذي ماتت فيه الفارة
لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما **قوله** واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية
والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع في الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف
اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان الركن اما ان يكون جزءه كالكل في الاسم كالماء والخل
كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء
منها منه لكونه صوما فكان ما انعقد منه مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لاعتقاد ما انعقد فلا يلزم هنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام وابطال المتروك بطلا
وان كان يتقرر ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك
عندنا خلافا للشافعي
فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد
قبل ذلك كان عبادة محضة بحسب ابتدائها والمضي عليها يكون في حق المضي امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل
الطاعة وتحصيل المعصية وكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا
بالمعصية في ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء **قوله** وهذا الفرق انما يظهر
من

انه في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا تنعقد في هذه الاوقات صلوة كاملة اصلا لما وجبها
بصفة الكمال **قوله** الملاقيح هي ملقوحة كان في الصحاح وذكر في الفايق ان الملاقيح ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار
قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى البيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا
بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ثم نتصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال
بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف
الثمن **قوله** وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان النهي فيه لذاته اذ لا نفي هنا لان قوله لا نكاح الا بالشهود
نفي يقتضي النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي
المنقول
وجوه وصورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تع فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح
مع بطلانه كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جوابه بقوله والاظهر وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي ينتفي الحل وينتفي
الحل اجماعا فينتفي مشروعية ضرورة ان الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فلا ينتفي الملك بانتفاء حل الانتفاع
لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثر النهي الى امر بعد ذلك في هذه العوارض لا تعلق لها بالبيع وشرع
لحل الاستمتاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانها بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه
ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لعينه والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السؤال معترض على القاعدة
المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء
الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار
وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكالا وهو ان المنهي عنه
في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هو كذلك فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه يفيد حكما شرعيا فيلزم ان
لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انها عينها
ثم اسند المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبرهما في الشرع شرايط وخصوصيات لا حسيان

قوله اما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام وهو زايد

منه لم الشرب والزنا قوله وفيه اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب الطلاق والظهار
كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وينبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته
وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم استعمل لحل الاشكال ودفع ما توهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة كبدل
زيادة ولا لوم على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعمة اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلانها من
ثبوت المحرمية والبعضية التي اشار اليه قوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله ثم تتعدى منه اي
من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء لضرورة اقامة النسل كما في حق
البعضية في حق آدم عم طبه حواء وذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام
والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا تتعدى الا الى الام صح لا يجوز النو حج
اوجدتها على الزوج اوجه فان قيل سبب الحرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فاوجه تعديتها الى الاصول اجيب بان ماء
الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا وتنسب لهذا الماء بعضيته من الواطي واصوله وبعضيته من الموطوءة واصولها فاذا
صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر او الولد يكون مضافا الى كل منهما
وكان كلا منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما من الاجداد والجدات
لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يكون لتوارثهم ممن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وهو لوم ناكح
اليد ملعون قوله والاسباب معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف واتخاذ الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي حلالا كونه حلالا
او حراما لانه خلق من الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومنع قوله حرام رواه ابن حبان ولد من وطي حرام لا تقال هو مخلوق من ماء انسان جاء
امر اجابه غير مشروع فيفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة والاثر بني على خصيصة مولود معين لانا نقول لا منع
لا نصاف امر الماء والخلاق الولد بكونه حراما باطلا وغير مشروع ومن شاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشد في امر الدين والدنيا فيكون
دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولذا يستحق ولد الزنا جميع اكرامات الله سبحانه ولد الرشد من قبول عبادته وشهادته وهي تضائه
وامامته وغير ذلك قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على عزوه في الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله

لم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكنه لا من حيث
كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه لئلا يكون القضاء بالقيمة
جبرا لما فات اولا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويبقى مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك
الاصل معنى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وكذا ان الملك شرط
للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض فثبت بثبوت الاصل
فان قيل هذا بدل صلاة كالتيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج
الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا يعود بالعود
على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وانما لم يحتمل الانتقال فهنا
قد زال كما لو وقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ يندفع الضرورة التي امتناع
اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال
المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يكتسب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان
في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمعدوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين
فجعل بدلا عن النقصان الذي حصل بسبب كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند امكان اتخاذ عن طريق تملك العين كما في التقن والجعل
ولا يعتد عدمه كما في المدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لعينه فان الاجماع على ثبوت
الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق
العبد وعصمة اموال الكافرين ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء وكذا نوافي حق الخطاب ثبوت عصمة اموالنا عندهم من لم يبلغه الخطاب
من المؤمنين في زمن الحرم فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هذا مظنة ان يقال لا نم ان العصمة عندهم ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما
يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد حقيقة او بالدار وبعد الاستيلاء واحرازهم اياه بدار الحرب قد زالت
الاحراز الذي هو ثبوت العصمة فسقطت العصمة ثم بقي الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل يتعدد حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب

الحرب

كان استولى على مال مسلم معصوم ابتداء فملكه كالمسلم للغصب قوله وسفر المعصية ليس منهيا عنه لذاته والاجزاء لمجاور على ما سبق قوله

فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه نهي عن ضده ولا يستحيل عقلا اتحادهما فقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما او تنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد كالامر بالخروج عن الدار فباي ضد تشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا فعل واحد او ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام انه وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله وهو في معنى النهي [illegible] والاولى ليس ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي [illegible] والمطلقات [illegible] في الامر اي ليتربصن اي ليكففن ويحبسن انفسهن عن النكاح والخروج ووطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت لكن الاولى [illegible] [illegible] ووطيها [illegible] القاضي [illegible] عليها عدة اخرى [illegible] الاقراء من العدتين [illegible] ان الشافعي يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاول لانها مامورة بالكف وذكر ان التعدد تعدد [illegible] الكف كعقد الصوم الى الليل [illegible] [illegible] بل الحرمات من النكاح والخروج [illegible] [illegible] المقصود هو الكف [illegible]

١٣٢

اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موصلا الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا لو [illegible] الآجال اذا اجتمعت على واحد او الواحد انقضت كلها واصح كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر [illegible] [illegible] زمان [illegible] سين

قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان القعود [illegible] لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه [illegible] الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيها قوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان ضد النهي عنه اذا لم يفوته كان مسنونا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط [illegible] منه اي عدم لبس الرداء والازار والا يلبس [illegible] المقصود بالنهي اي ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا اتفاق ضد لبس المخيط [illegible] من ان يلبس شيئا آخر او لا [illegible] [illegible] [illegible] منه ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع [illegible] لا ترك القيام [illegible] لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين ما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر يجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف [illegible] وعندهما يفسد [illegible] انه مامور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في [illegible] في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يعتبر مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة حقيقة او [illegible] او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تعتبر وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض والصلوة بها فرض لازم فيعتبر ما هو صفة الارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يعتبر حكم النجاسة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه المستعمل للكل

قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عم الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره ومن حال الراوي ومن شرائطه [illegible] ضد الاتصال وهو الانقطاع ومن متعلقه الذي هو محل الخبر ومن وصوله من الاصل الى الادنى في الابتداء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ والوسط وهو الضبط ومن قدح القادح فيه وهو الطعن وبما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل ومن مبدا السنة وهو الوحي وما يتعلق بها من السوابق كشرائع من قبلنا او من اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا فصل في الاتصال فان قلت كيف

جعل مورد القسمة الخبر في السنة الاعم من النبي بل المنقول ايضا بعض ما الطرق المذكورة قلت لان المنقسم حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر وفي
اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر ومعنى المتواتر في متفق كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن
تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه
احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا شرط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين
او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة يعني ان المعتبر كثرة المخبرين بحيث
يمتنع عند العقل تواطئهم على الكذب حتى لو اخبر جمع محصور ربما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين
الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا القطع واما مثل خبر اليهود
بقتل عيسى وتابيد دين موسى فلا نم تواترهم وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل
اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين الا ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء نخبر
لا ثبوت له في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب الاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد
النائية كمكة شرفها الله وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا نحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري
لا يفتقر الى نظر كسائر الضروريات انه يحصل لمن لا اهلية له ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان الجميع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا لنا
القطع بالنقيض بعد تواتر هما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا
ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق ونحن نمنع في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري
فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد وكل عسكر الذي يفتح البلاد ولا نم تواتر النقيضين عادة ولا امتناع
في اختلاف انواع الضروري بحسب الشهرة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال وكذلك ما الاشتراك في عدم
احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة
والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فالطمانينة زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود

مع تباين آرائهم واحلامهم واوطانهم يستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر

بعد ما شاهدها والية الاشارة بقوله ونحو حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فالطمانينة رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين
وهو المراد هاهنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احادا الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى
وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى ظاهر ومعنا حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احادا الاصل لا معنى
لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فانه قبل هو في الاصل خبر واحد ولم يعتبر اليه في الاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم
على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد
اصل النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد ان تنزههم عن وصمة الكذب
ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث ان لم يتنزهوا عن الكذب لا انه دخل
في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وبه يتبين الكيف في كلام الشارح
الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة فان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما شهر من الاخبار الكاذبة في البلاد
قوله والثالث وهو الخبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه
يوجب العمل دون العلم وقد دل على ذلك قوله ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
احتجاجا بانتفاء وجود اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمعنى منع اللزوم من غير تعرض لدفع
الدليل وظاهره غير موجب الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة والعموم للايتين في الاعتقاديات والازمان على ان العلم قد يقال على الادراك
جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون الخبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية
وذلك ان لعل ها هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان او الفرقة هي الثلثة فصاعدا والطائفة منها يجوز ان يبلغ
حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد
لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والمجتهد فيه مساغ ومجال على انه يكون لعل للاخبار والطلب محل نظر ثم قوله من كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم
خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه
وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه صلى الله عليه وسلم كان يرسل الافراد من الصحابة الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها

على الانام

وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد

حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رض وجود حاتم وان لم يبلغ التواتر فلا اقل

من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة الى لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع

من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل مساق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من

انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصورها في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله** في الاخبار في احكام الاخرة دليلان

على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول

بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق

بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجواب الاول انا لا نم يرجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد

العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما

ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر وانعقد

بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو علمي فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه لم

عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو في العمل بالحكم وفي تبرها للعمل دون الاعتقاد توجب الاتيان بالكلفة به في كل منهما **فصل**

حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فان وافق قياسا ما

يقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر لحوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان شهد السلف

له بصحة الحديث يقبل او يرده فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا ما يقبل

والا فلا **قوله** وحاصله يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه

حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس

مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعند الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي

وفي تقدم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقدم الخبر بوجه الا الى

وقد روى قتادة وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم مع

الخبر ح

نفس باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل

الرملة التي عليها الحكم فانها لا تتحقق بعينها الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متعلق الاصل راجح على محتمله الثاني انه علل بثبوت

العلية قطعا يحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيرجح الخبر

الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان احادها غير متواترة فيكون اجماعا **قوله**

لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة لا يكون ثبوت اصولها بالخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وتحقيقه

اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور في حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع وفي المعارض في الاصل

وتعين في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا يجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل

بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه نقل صاحب

الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة

في الوضوء مما مسته النار ليس بعدم القياس بل الاستبعاد والخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا

وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي

يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله كحديث المصراة المحفلة من صريه

والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب حتى يعظمها المشتري كثيرة اللبن وقول المص ليظنها المشتري سمينة فيه نظر وذلك الحديث ما روي

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين وروي من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام

الحديث ووجه كون الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه

بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما

ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع لا لاجل

في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة

على تقدير تكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف وكون المص وظاهر كلام فخر الاسلام

ان هذا الخبر ناسخ الكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوّله بعضهم بان المراد انه ناسخ الكتاب والسنة والاجماع

على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وصرّح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى

فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط

لا بأس بكونه منفرد الحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم

ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء كان صحبه ام لا

الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس منهم عدول ومنهم غير عدول وفي شرح بديع ابن الساعاتي واصحاب الحديث يكثرونها

قوله لما خالف القياس من وجه وذلك ان المهر لا يجب الا بالوطء بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا مات والمعقود عليه

سالما لم يستوجب مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس لقايل ان يقول

هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنهم وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر

الكتاب والسنة **قوله** قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل قد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا

الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بمعنى شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي

ونحو ذلك مما اشار اليه عليه السلام بقوله ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة

معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان

فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب

لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مجتنبا عما يعتقده حراما ولهذا ابتلى القاضي بعدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسّر العدالة

بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر

والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا

يحتاج الى اشتراط الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر مخرج عن العدالة الكافر كالخارج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى

لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا تقييد الرجحان

على ما صرح به في سائر كتب الاصول والبه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح **فصل** في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن

وذلك اما الامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر والمشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما الامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان

في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة

عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك

واسطة فوق الواحد فمعضل وفي شرح الضياء وان لم يذكروا الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا اذا تأيد بآية

ان اسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية

من عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل ح بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا

يصير مقبولا قلنا المسند قد لا يكون عدالة رواته ثابتة فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وهذا يقبل

ولو بعدم علم المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة

وعند عدم ذكر الراوي لا علم وكل فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بوجه ثلاثة اولها ثانيها ما يدل على عدالته فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله

مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا نظن انه كذب على من روى عنه واذا لم نظن به الكذب على من يكون ان

يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه السلام وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل

الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير ما له

حمله الى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد منع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطة مالرواة وكيفية الاتصال بالمسند

الى العدول لجعله للجهالة او نقصا في ذكر المثال **قوله** ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر

لان المفروض ان الناقل عدل ضابط فلا يبهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يمنع بان امر العدالة مبنى الاجتهاد

فربما ظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة مثل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهم الا ان

مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل ومن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل

هذا مستنكر متهم رواته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى

وايضا لا خفاء في ان القراءات الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يترك الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا الكلام سمع ولا يقبل ان
ذلك كلام الرسول عم وهو يرى انه سمعه قوله والحديث ايضا بشاهد ويمين وهو ما روي عن ابن عباس رضه ان النبي عم قضى بشاهد
ويمين الطالب وهو معارض لقوله تع واستشهدوا الاية ولكن من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فسره بقوله رجلين
او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما هو المراد الثاني قوله تع ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان لا ادنى
ما ينتفي به الريب هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكر في المتن وانما قدمه عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل يكون ترك البعض
الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تع ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر
في المبسوط ليس المراد ان الحكم امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه الحديث الصحيح
المراد انه امر مبتدع لم يتم العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضه ان النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد مع يمين صاحب الحق وان
ايضا ان النبي عم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا
العمل به مبتدعا جعله بدعة قوله والحديث المعترض صريح في كونه مخالفا للكتاب لا يجوز العمل به مما يدل على ما هو المعنى قوله وانا ذهبنا اذا صح
في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن جعلها ظنية
يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطع فلا يترك الكتاب
به ولا يراد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ والمستدل في ذلك بقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد طعن فيه البعض اي ليس متواترا ولا مشهورا فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول
على انه مخالف لعموم قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده
واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع
او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمأنينة
وهو قريب من اليقين والعام يبعد بحيث يكفي جانبه نوع من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا ارث
القاتل وقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ونحو ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يكون البينة

بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله والحديث مع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص رضه ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص
اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا الحديث دار على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه
استحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه
كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز انه لا يكون الرطب مطلق التمر
وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند جميع وكما ان الحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود
اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديئها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم
اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا للتبدل
الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة للقياس في مقابلة الخبر قوله واما كون شيء اعطف على قوله
واما معارضته الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ في عموم
البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي عم الى الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ انما كان
تركا للواجب يلزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب يلزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة
الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا منهما وكرهم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث
لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها بل الاصل هو الاشتهار لكن ترك
اصل نقله الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء وتبليغ قال ابن عمر فاسئلوا
اهل الذكر ولعل حديث الجهر بالتسمية نحو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ورد وهم من ترك الجهر بالتسمية وهو ما روي عن انس انه صلى
ومن انس ايضا الا انه اضطرب رواية فيه بسبب ان عليا رضه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا في الترك فخاف
انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات وربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس فانه كان
خلف النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم والصحيح ما روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة

فالسبب ما ذكرنا واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى تركه العمل فيحمل

على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كعلي وابن مسعود فان الطلاق يعتبر بحال الرجال على ما ذهب اليه عمر وعثمان وما نسبه الى الراوي

الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي على انه لا يتمسك بحالة

قوله الا ان الصدور الاولى يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم وفي غير الصدور الاولى لا يقبل لان الفاسق

لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع

والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان ادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية

لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه فان ذلك الحديث فوق الشرائط

المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله في محل الخبر سواء كان من اخبار الجنة ام لم يكن والمراد خبر الاحاد

وبهذا اخص المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين قوله واما الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر

اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فلعل ذلك انهم علموا ذلك بالنص وما جاء اجمعا فانهم لم

قوله لكن الشبهة قد عارضته فانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية الا ان يثبت بالقياس مع الادلة القطعية

على كونه حجة لان الحدود مما يندرئ بالجنايات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والصغير ونحو ذلك وقد

الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد ما كل منهما بغاية قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور المذكورة للولاية

الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة قوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور

المذكورة فان قوله لا اشك الا كذا يتضمن الامر بجعله قوله نحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لانها من المشاهدة المعاينة

والعلم شرط في الشهادة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول

الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان الطمانينة القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان انشاء الواحد معارض

البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن

من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للتهمة بخلاف الصوم وهذا الظاهر ما ذهب اليه بعضهم من انه من القسم

يتعلقون بالفطر ويومي صومهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان اشتغالهم بالصوم اكثر والزامهم غير الفرع

انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله ومالا يلزم فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا والاذن في التجارة

النهي وفي موضع آخر انه تشترط التحري وهو المذكور في كلام السرخسي ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور

في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسالة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط

في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان ومأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا

لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط بعثه الى المعاملات لو لا اخبار الغير بانه وكيل في ذلك فلفظ عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون

الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة

على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا اخبر المولى بجناية عبده واخبر بذلك من لم يسلم قولهم حجة

فيما ليس قول ابي حنيفة رحمه الله يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعلهم بعضهم العدالة للمخبر وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمئنان

ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي ان يقال يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة

والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا ولذا قال فخر الاسلام وغيره لا يحتمل انه يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله لا يقبل خبر العبد والمراة

والصبي والا فعنده ما فالكل سواء وان يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط سائر الشرائط

لكن لا يخفى انه يحصل بقصوره في رعاية سبب عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله ولا جائز

بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او نحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول

اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب والاجازة طريق الاجازة ضروري اذ لو كلف كل محدث للحديث الى سماع جميع ما روي عنه لزم

تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة وهذا امر يتبين به صواب ما قال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير

علم المجاز له بما فيه قوله والثاني يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المعتمد على امامه قوله ان لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله

لان المقصود من النظر في الكتاب هو التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ ليكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر خصوصا في عموم

لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه لما في هذا الكتاب

ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله ودواوين القضاة مع الجمع من قطع القراطيس يعالى ودوت الكتب بعضها وقد يقال الديوان للجرائد الكتب

قوله لو عدم تغير اداء امر الحديث اجيب بان النقل باللفظ من غير تغيير اداة كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم جواز النقل بالمعنى لانه ومعا للمنافي

باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني بحديث الحديث الفاظا يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارة

وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لعدم النقل في

مواقع الالفاظ والعمل فيما جواز ذلك ما روي عن الصحابة رض امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله

فان كان محكما اي مضبوط المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما مر في بحث الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في تقسيم الكتاب

قوله كحديث عائشة رض فقد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وانما قال الراوي

بخلاف ما روي قبل الرواية لانه لو كان مذهبه متمسكا بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله من الزهري

عن عائشة رض ترك سهمها ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رض قوله نقصه ذي اليدين من عمرو بن عبد ود حتى سمي ذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل

لطول يديه استدل بالقصة على ان ذوا المروي عنه لا يكون حجة وذلك ان النبي عم قبل رواية ثم بكر وعمر رض انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك

اولا لان سياق القصة يدل على انه انما قبل قولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان في حكم الناسي وكلام الناسي

لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وهذا الحديث لما كان بالمدينة

لان راويه ابو هريرة وهو من متاخري الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين ايضا وهو متاخر كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة

الذي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب نسبته الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد ما هو من ذلك فلا اولوية لان المروي

عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب بعد

بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اذكر ذلك وتسلي الخلاف في الثانية وفي الاول يسقط بلا خلاف ويشكل ترجيح احدهما على الاخر في الجزم فهو المعتبر وان

تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون حجة عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه

ان عدم التذكر يتضمن لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد حديثه وعلى تسليم الانسان من النسيان ولا انتفاء في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط

وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك قوله لم يعمل به عمر وعلي فان قيل قد روي انه عم رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله

لا انفي ابدا احتج بانه كان سياسة او لو كان حدا لما حلف اذا الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية فلا قطع بما فيجوز ان يكون تغير

اجتهاده بذلك والانصاف ان قضية امرائه وقعت في كونه في المسجد وضعفه الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عم ايام باعادة الوضوء

والصلوة لبعيد اخفى من حدوث يعرف العام في ذنا البكر بالبكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت رم قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول

هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول علامة

بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جارحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق انه

الجارح ان كان فقيها بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن مثل ما سئل ركض الخيل والمزاح وحمل الحديث

في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك فصل في افعاله عم الافعال التي تتبع فيها لم الجبلة كالقيام والقعود

والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او داخلا في المباح الذي يعدى بمعنى انه مباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح

حصر غير المعتدي في المخصوص والزلة او لا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله واجب عرض عليه ان فعله ما فيه ايضا حسب ذلك بان

يعلم الوتر واجبا عليه عم لا مستحبا وفرضا والاخالفات ثابت عنه بدليل يكون قطعيا لا بما يحتمل ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر

على الخطاء على ما سيأتي قوله وهو فعل من الصغاير رقة ما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلة عن الافضل الى الفاضل

ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بجلالة قدرهم لان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب

عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من

قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما اطلق عليها الاسم لانه

عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية فحقيقة في فعل حرام بقصد الى عينه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق اي الخالي

عن قرينة العوضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مختصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم

ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكم الاباحة للنبي عم

والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة عن الفعل ونلزم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا تحقق القول

بالتوقف والجواب انا لا نسلم ولا نلزمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يجاب على الاول بان المراد التوقف عن الاتيان بالفعل وهذا لا ينافي على الفعل صفة

فصل

وفي الثاني انما لا يلزم ان الامر في الآية يعني الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وفي الثالث ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز

الترك ولا نم انه متيقن وفي الرابع اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وفي الرابع انه ان اريد ما لا يجوز فيه الفعل جواز الترك ما لم

المصطلح فلا دليل عليها وان اريد جواز الفعل فلا نزاع فيه وانكر انه يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وعند نحكم الاصل قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر

لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فلا يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره

واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكم بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند

العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ والعجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فنزل على مجتهده قاطع لا احتمال

كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن المستدل الى الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد

لعدم القطع بانه حكم الله وهو باطل الاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار

الى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد يستدعي زمانا واستدل على المختار بالاوجه الاول

وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عم والاقتداء بالنبي الثالث

في قصة الخثعمية وصوابه بعلة القياس الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صور الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد

الخامس انه عم شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتزيين الوجوه والرأي او لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل

برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لا نا نقول قوله وان الاصل

في الشرايع اي شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني يتبع للاولى في الزمان والى اهله وما ابيه كاللوط لابراهيم وهرون لموسى

لما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم لفرعون ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم

في الامكنة والازمنة والاقوام قوله وما ذكره البعض يختص بالاصول مع علما اورده الفرق الثاني من اختصاص الآية بالاصول دون الفروع وما اورد عليه ان بعض

احكامهم بخلافه النسخ فلا يقتضي به وتكون معتبرا له لا مصدقا فاجاب بان النسخ ليس بعقل بل شيانا لما فيه فانتقلت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما نسخ

لرسولنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عم قوله واختلفوا في تقليد الصحابي فيما يحتمل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي ام لا ابو دليل

من كتاب او سنة قوله واما التابعي ما ذكره في رواية النوادر في ظاهر الرواية لا يقلد وهم رجال ونحن رجال خلافا لقول الصحابي فانه جعل الاحتمال

السماع وزيادة الاصابة في الرأي بتركة صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان الخلاف في ان الاتي كالعباس يستلزم التابع وانما الخلاف في انه هل يعتد به

في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

من البيان وهو

شارك العام والخاص والمشترك والمؤول ونحوها مما هو جديد ذكرها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين

كالاعلام والاظهار وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو اخراج المعقول من حيز الاشكال وقيل الدليل

وقيل العلم عن الدليل والى الاولى ذهب المعنى وحصره في بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التبديل وبيان الضرورة وذكر فيه وجه ضبط وتعظيم

جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل وجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبره

اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد به مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد

اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق الكلام لما يتعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام

ابتداء مثل اقيموا الصلاة ثم التخصيص ايضا من باب التغيير الا انه اخره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يجعله مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية

فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازم قلنا النسخ بيان لمدة الحكم بقاء لا ابتداء بل هو مع علم الكلام مراد به خلاف الغاية

بيان لمدة حكم هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدونه ابتداء مثل ثم اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام

المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بحسب الظاهر حيث يفهم من اطلاق الحكم التأبيد فلا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد

دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي مما سواه

والاعتراض عليه بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لان رفع الدلالة في بعض الموارد ويكون ترك ظني بظني وعاما اخرى الكتاب

ظني المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب

بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انه انما كان التخصيص في الكتاب

بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بغير الواحد والعقل وللكلام تمام في البيان ثم وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال الا عند ابيه وما روي من انه لما نزل قوله تعالى

حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدهم اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا

فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم وتأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو في الصوم الفرض فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا بيننا وبين الشافعي

والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت ما فائدة الخطاب عند تاخير البيان قلت
العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل من جوّز التراخي في بيان
التغيير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى ترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل
عليك من معانيه وانما حمل على بيان التغيير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه ولما يسمى التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فنبيانا فالنفي مراد
اجماعا طاهر او غيره رفعا للعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام والبيان يشترك بيان التغيير خص منه بالاجماع وبيان التغيير ان كان مستقلا فلا ثاني
حكمه وان كان غيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا حتى لا يصح الوقف منفصلا لا يعتد به بنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رضي الله عنه
يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر
احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل لو اوجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي
لما وجب الكفارة لحصول الاعمال لا مجرد انه فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث
اصحاب الكهف فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فيلزم
انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني
ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول انه فاعله غدا بمشيئة الله ان شاء الله لا يقال كل افعل كذا وكذا مستقلا
ان شاء الله فيحمل هذا على قول ابن عباس على انه اراد به صحة الاستثناء منه والوعد مشهور على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء
وانه لم يقع ملفوظا فان قيل بيان التغيير يعتبر الاتصال مشتمل على اثبات لشيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فيجوز انه لما وقع في كلام الله تعالى على
وجه لا يلزم منه ذلك الطلاق ونحوه لا بطل الجمع كلاما واحدا موصولا حكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكت عن ثبوته ونفيه على عدم عدم حتى لو ثبت
بدليله او انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما بين في فصل مفهوم المخالفة فان قلت ما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يغير الاطلاق
على تقدير عدم المغير فبعد ذكر المغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل
بيان التغيير وقوله تعالى انه كان اوّلا للايجاب وبعد البيان صار تقريرا يعني ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير واختلف في التخصيص
بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل ويبنى على الخلاف جواز تخصيص العام

على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وفيه بحث
على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العرف في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه
لا يتم لهم التجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس والاظهر ان التخصيص بكلام مستقل متراخ نوع غاية
الاذى ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين واوضح استدلالهم انه تعالى امر بذبح بقرة الا
فلط بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانا قلنا انهم امروا
بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانا قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المأمور بذبحها
والقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع كون المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ والا فان
ابن عباس رضي الله عنه وجمهور المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ولهم ولو كانوا ومالكادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل
وان السؤال عنها بالتبيين كان تعنتا وتعللا في نسخ الامر المطلق والامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل جميعا اذ لم يحصل
لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة والاطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك وانما ترددوا في التفصيل والتعيين
في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واحمل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من
اهلك لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما ورد ابن الزبعرى
هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبودهم
الباطلة من جنس ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان
ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله ان الذين سبقت لهم منا لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص
بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تغيير عند الشافعي رحمه الله ثم رد ذلك بانه لا فرق عنده في ذلك بين التخصيص بالمستقل ومن الاستثناء في انهما بيان
تغيير الفائدة فان جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه والمحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء ليس كالتخصيص المستقل وغيره
من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء جميع الافراد وكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد
البعض في الاستثناء وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء

تحقيقه اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع
فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول
فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات الاوائل مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل
والخروج بالعكس بالا واخواتها احتراز عن ساير انواع التخصيص يعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع
باعتبار انها قصر للعموم وبعض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا انه يخرج بقوله
صدر الكلام وعمومه هو استثناء والا فلا استثناء لعدم التناول قالوا المحقق كون الاستثناء بيانا بتغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم الجميع على
تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهو ظاهر في المذهب الاول اليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب
الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فتغير الى الثبوت للبعض ففيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث
رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له
علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيه ثلثة الاول
ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة ثم اسند
الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة
ومركب هو عشرة الا ثلثة مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافية في ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الا ثلثة
انها ليست علي وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت
حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى انه يدل على ان البعض غير ثابت
من الاصل حتى كانه تكلم بالسبعة ولم يتكلم بالعشرة حتى لزم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح
بطريق المعارضة يعني ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست
علي فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لا ان الكلام لم يكن فالاستثناء تصرف في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما

في التخصيص وقد لا ينعقد كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة
فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح معنى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز
خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المص بهذا الجواب على انه لو لم يكن بطريق المعارضة لم يكن المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي بعد الاستثناء
ثم بنى على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم اللفظ في التسعة مجاز والا واصلاح قرينة المجاز او بتقدير عطف على بعد الحكم اي
اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة حجة قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد
ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يرد الا السبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق
مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض
اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلثة حجج من قبل الشافعي ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان وما ذهب اليه الخصم
الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاول انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم
المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به
بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا ثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع
الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله
كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثبات حكم مخالف لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجوده تعالى
بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد اسم لاثبات الالوهية لله ونفيها عما سواه والتحقيق انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم بايمانه ورجوعه
عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكر القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ومن
النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انما يدل على بطلان المذهبين الاخيرين من تعيين الاول وذلك لانه لا يتحقق
على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على
الباقي واما المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والا الاستثناء عبارة عن الباقي والحكم لا يتعلق الا به هذا لكن لا يخفى ان الحجج الاول لا تدل على نفي المذهب الثالث

اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول من التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب

وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية واللازم باطل لان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك فيه مستثنى من المتناول اى ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام

في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد

الخارج عن اللفظ المستعمل في معناه المجازى استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء

متصل وما ذكر المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها متناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه نعم

اعتراض ابن الحاجب من باب اشكال الضمير وتعذر ان تم اضمه لانا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء

نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا نعلم النقل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان يراد به

الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها الا نصفها والقطع بان

مدلول الجارية وغيرها في الصدر على ما ذكره المص لزم ان يراد بالجارية معناها المجازى وبالضمير معناها الحقيقى على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام

والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء تكلم بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان

اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله غير العام لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا واما كان من هذا الضعيف بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض

شايع في غير الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض اعضائه قال ولو صح اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل ولمنازعيه ان يراد

الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض والحق عليك انه هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا مدخل في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن

الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى بعد الاستثناء

بعض الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافر فلا بد من التوفيق بينهما بحمل الاول على المجاز وحمل النص على هذا

الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني قطعي ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته اثبات او نفي بحسب اشارته على ما هو مذهب الاسلام من

ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت

بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخير

وقد ابطلنا

[illegible]

وقد ابطلنا المذهب الاول على ما سبق من الدليل فيبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون من النفي اثباتا ما

وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقولهم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح

على المذهب الاول بل هو عينه وانما على المذهب الاخير فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب

وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس يعني انه اخرجت من العشرة ثلثة تتعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت والثلثة الحكم بعدم الثبوت

ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم

بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه

وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبر عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا من النفي اثبات وبالعكس فان قيل

المفهوم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي للاطلاق على ظاهره مجازا لا كل اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يعتبر العشرة كالاقرار بها ولكن بعدم الوجوب

المقر ليس بنفي ثاني الوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون

اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور

صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت

رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة

الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما

يبر باكرام عالم واحد وانما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فان الاجتناب لا يحنث بمجالسة علماء كثيرين والكثير بناء على ان الوصف عم بشرط ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف

ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني انه قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة

بجائزة والسلب الكلي متروجوه والموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائز الا في حال اقترانها بالطهور ويجب ان يتعلق

الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل

فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي من الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائز في حال اقترانها بالطهور

وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى يخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز ويثبت له حكم مخالف له وهو الجواز

كان قوله [illegible] كل ما هو [illegible] الا اصطلاحا
[illegible] العام المحكمات [illegible] عند الافتراق

فلا يلزم جواز كل صلوة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة او الدليل الثاني مبني على ان يكون تقدير الكلام الا بطهور حال المخرج
لا صلوة حاصلة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة نفي عنها في الاحوال الا في تلك الحالة فانها حاصلة فيها كما تقرر في ماجاني القوم الا راكبين
جاء القوم راكبين لا ماشيين من جهة ان الحكم المثبت على حالة المستثناة بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم
جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المقترن
بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد وانما جاء عمومها من وقوعها في سياق
النفي ففي جانب الاستثناء يوخذ ايضا فكلي الموضوع ولا عموم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حالة الاقتران بالطهور فانه فيها ينتفي هذا
الحكم ونقيضه هو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في قولنا ماجاني احد الا راكبا   فان قيل حاصل السؤال
انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في قوله لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم هنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول
بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم منها الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم منها عدم الحكم بعدم كل صلوة بطهور
وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الكلام فبقي مباح الكلي لسنة حكم الاصل
وابطلها لم يسلم الخصم فانه منع عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه يسلم في باب القياس انه
من مراتب اثبات العلة بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله ثم فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض
فلهذا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند
وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يفد الا جواز انعقاد
الحكم لعدم شرط او وجود مانع ثم ان يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم
لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر   وهذا اقول دليل للخصم انه يمنع كونه دليلا اولا ثم مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال
لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح المستثنى منه والاوجه انه تعالى ان قوله الا اخطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف
من باب الاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام
وامثال التوحيد جواب عن الحجة الثالثة بطريق الاثبات لم يكون

السوق لاجله بل يدل انه مدلول اللفظ لزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يعني انه لا يصير الدهري الساكت للعالم مؤمنا بالكلمة
الكلية وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو المراد وهذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة من
المنطوق لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بان ذلك بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلام عالم
انما قائل التالي حين يقول لا اله الا الله الحديث   وما قيل هاهنا ان ابن الحاجب وغيره ذكروا لمذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان
المراد من الكل من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء معناه الافرادي والكل لا ينفي نحو هذه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب
اذ لم يعهد مركب يعني من ثلثة الفاظ ولم يعرب جزءه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها
الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير انه يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار
المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحل وجه منفع به الوجوه اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام
كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابا عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل
قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب مركب موضوع بالشخص من اكثر من
كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص حتى لو جعلك معدي كرب
بل ارادوا انه موضوع له بالنوع يعني انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ولكن فهم منه الباقي كما ثبت انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين فهم
منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مبتدأ وخبرا فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد العرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان
اريد انه ليس في اللغة مركب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو
نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس او وصف على بعض انواعه
فهم منه ذلك النوع فانه موضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون له اجزاء ولا يدل على معانيها الافرادية لانها كالات ولا يصير
الجميع كلمة والصحيح حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد ابوه قائم
مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه يجعل اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الاصطلاحات بالكلية والقول
اما المنع فهو انه لا الاشتراك اما النقض فمثل شاب قرناها قد نوقش فيما ذكرنا الكشاف جوابا على قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا
فكيف يكون الكلمات التي

بها اسماء الستور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لغوي وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسماء واحدا اسما للمسمى حقيقة الامام
مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية حكاية كما سموا بتابط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكالمسمى بزيد منطلق
وحيث من الشمول والاضافة ان مثل عشرة الا ثلثة ليس كتابط شرا بحسب العوامل واما النقض بمثل لا عبد الله حيث اعرب من جناية الفساد لانه
ابن الحاجب فقاصر من حيث قال ولا اعرب الجزء الاول وهو من مضاف والاداة كيف خفي هذا على الفحل واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع
التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا لعمري ما يخفى على احد في
اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة على
عشرة الا ثلثة عشرة افراد وحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن تعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة ومر
المذهب الثاني بمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت
منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة والشيء من السبعة بعشرة الملتقمة او مقيدة انها ابانع من العشرة بعد اخراج الثلثة
كما يقال ان الاربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مراد في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا
هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد
اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس هو لها عشرة معتلة فهو موضوع للسبعة لا يطابقه واحد كما [illegible] ملازم مساوي
مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب دال على بعض لوازمه وكما في العدد فانك قد تقصد عددا [illegible] المقصود كما يعني تسعة
من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يعبر عنه [illegible] ليحصل المقصود كما قال [illegible] ثلث ربع [illegible] المراد منه ويعبر عنه
بعبارة كما يقال العشرة [illegible] المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احد ما [illegible] بعد ذلك خير
[illegible] على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين   شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي
بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ويلزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللفظ كالصدر لا ان حكم الصدر
ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات
المجيء لزيد والقيام له بابلغ وجه واكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد   حكم العرف يعم ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر نظرا في

ان السواد [illegible] من الثلثة ليست بعشرة

الاشارة دون العبارة وهو لا يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يعني بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يعني اصلا الا ان الكلام
في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العدد وغيره وايضا مبني هذا الكلام على ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوقا على المذهب
الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه انه لا يختلف باختلاف المذهبين   وهذا مناسب نص في القول بان الاستثناء من النفي يفيد العدول
والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات والادلة الاولى هو ما ال عليه علماء البيان في افادة ما والا القصر [illegible] الا ان الاستثناء
موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو
مع القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد
بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لا [illegible] الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة بلا قصد
او عبارة   مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او حقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء اي لا يكون تبعا
وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يصح عند ابي يوسف لان الاقرار
يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار [illegible] فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح الاستثناء ولا ابطاله
بطريق المعارضة الا بعض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا في
فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان [illegible] لانه بعينه ان اراد بالخصومة
معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكلا بالخصومة واستثنى الانكار فعن ابي يوسف انه لا يصح [illegible]
لانه من تعطيل اللفظ من حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه
وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما في
في الكلام الاسود الا عهد الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز
والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب صار كل منهما ثابتا بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء
الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار او الانكار بل [illegible] بالخصومة قصد الا ضمنا بل لان التوكيل بالخصومة توكيل بالانكار فيكون
استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولعل [illegible] ان يقول الاقرار يثبت ضمنا والانكار يثبت قصدا [illegible] لا يصح اخراج الانكار ولا ابطاله الصيغة

والاقرب ان يقال ان الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار وعلى هذا فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه مسئلة المستثنى
ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المص محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها اهل العربية مجاز في المنقطع
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو
المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اشار اليه المص وهو المذكور في التلويح وحاصله ان المستثنى هو داخل في
الصدر لكنه لم يقصد اخراجهم عن حكمه على ما هو وضع الاستثناء المتصل بل يقصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا والحكم في الخبر انما هو لكن بمعنى
للثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا حاجة للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب
ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في صدق اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا
لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب يصح ان يخرج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب والقاذف
فاسق لان الفسق لازم القذف والتوبة لم تخرجه عن كونه قاذفا فلم تخرجه عن لازمه وهو الفسق في الجملة فانه لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص بان المستثنى منه
على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم فيخرجون
عن حكمهم وهو الفسق كما نقول جاء القاذفون فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا الاستثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم فيخرج عن
الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب واتى على الصيغة في المستثنى منه فلم وليس
المستثنى منه لفظا هو القوم البتة فاذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون في الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليه بالانطلاق يخرج عن حكم الانطلاق كانه
قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام حقيقته ان الفاسق هنا انما يكون بمعنى الفاسق على وجه الدوام
والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة انتفاء
الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا ظاهر او نحو الكلام بعدم
تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب من الفاسقين لانه فاسق

بمعنى صدور الفسق منه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق والحق ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم
من الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على ذلك بقولهم بان يتوهم الحكم بالفسق على اولئك المشار بهم الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع
القائم على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب
ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح الاستثناء فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يمنع في صحة الاستثناء انهم ليسوا الفاسقين
في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما انه داخل في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل
انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته
وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لغاية ولذا
مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المص لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج
التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدنا اغنياؤهم
الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس
وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة والاظهر انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين
تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عايد الى اولئك وبعد التقييد الى ان يكون الاستثناء
مفرغا متصلا لا منقطعا مسئلة اذا اورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة
وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي رح انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة
رح انه ظاهر في العود الى الاخير فلوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبق من الحكم نظرا الى الحكم وان
اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاجنبي
يصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من حيث انه يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني
ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى الجملة الاخيرة الى الاخير بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى
والمص اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لابد له من مغير والضرورة تندفع

سوف يجلدوا اصلا فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيقيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف
لا يفيد شركة الجملة التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك
في الاستثناء وهو تغيير الكلام لا حكم له اولى وصرفه الى الكل نشتر له بعد اثبات المطال صون جزئيه ومع منها النزاع ونثر الكلام وهي آية القذف
المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منتظم
بجملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون معطوفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهر الاستئناف
بيان لحال القاذف فيشرعيته غير صالحة ان يكون جزاء وتتمة للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود
في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الحد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرة فقط لا بقوله لا تقبلوا اذ لو كان متعلقا به
لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نسلم انه لا يصح ان يقول لا تقبلوا معطوف على فاجلدوا اذ الشافعي
لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا لا يسقط بعفو المقذوف
وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل ولهذا قال مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال
وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة بنفسه
واقعة موقع الجزاء بل هو ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون
حسبة فقال انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في موضع التعليل
لرد الشهادة وذلك بان يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد
ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو يجوز النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذ جعلناها في موضع العلة
لرد الشهادة ومع ما ذكر والله اعلم ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصدر من ان يعتبر انشاء وتنجيزا موجبا لما انه
فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التعليق بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد ذهب الامام السرخسي
الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل والاستقرار فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط تبدل ذلك وتبين انه ليس بعلة تامة
والايجاب للعتق بل يمين كالاستثناء فانه تبيين لا تبديل اذ لم يخرج كلام من ان يكون اخبارا بالواجب فذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاع

مع الاخفاء في بعض الجملة لا يبقى موجبا فيه للمجاز لانه المال والتعليق عن اخفاءه في الحال لانه المال ولا يفسد الى البيع الواقع
بقوله بعت هذا العبد بكذا بالف على انه لي نصفه بعد الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع انه شرط لا يقتضيه العقد
لان هذا ما لا يتحقق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد وحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن
وليس شرطا حقيقة ولم يفسد البيع النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه
الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه مناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا
عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل
من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك ويخرج ما يكون بطريق
الانشاء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون معنى الدليل المصدر
من المبنى للفاعل وهو الناسخ لا من المبني للمفعول وهو المنسوخ وقد يطلق النسخ على الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال الحكم ما ثبت في الماضي لا يتصور
بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل
بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون ولما كان الشارع يعلم ان النسخ بيان للانتهاء
بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا ونحن نقول فيه بحث لان النسخ لابد من الاطلاق لفظا
وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في وروده في بعض احكام الله ما يستقيم نص سابق بين دال على توقيت او جار على الاطلاق
بحيث منه التأبيد ولهذا كان تبقى المخالف من المسلمين في ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منها التأبيد ولا خفاء
في ان توقيع ما نسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان شريعة موسى وعيسى بشريعة النبي عليه السلام بل الحاجة الى الرجوع اليه فيقتضيان توقيت احكام التورية
والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد
فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فنقل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فنسخ اذ النقل آخر القائلون ببطلان نسخ من يهود حرم
نقلا فتمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت ابدا بالعبادة فيه والقيام عليه
ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل

بين السبت وغيره واما قول النبي عم فلا نقلوا عن موسى عم ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ الادهار اشارة الى الجواب وهو منع التواتر لوقوف الوثوق
على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا ومن تأبيد شرعه موسى عم
مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالته عم والقائلون ببطلان النسخ عقلا
فتمسكوا بوجهين انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تع
بل يكون لحكمة اخفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تع فلا يستدل
اولا على ثبوت النسخ بما ينقض حجة على اليهود ومن تبعهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عم لكن لا يخفى انه لا بد من القول بتأبيدها من موسى عم
بدليل يفيد القطع لا بتبقى الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة الا كانت
موقتة الى ظهور شرع بعده لانا نقول فقد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية منقوضة بالنقض لان المكلفين لم
يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليلي القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان
دليلهم الاول بانه لا يمتنع بتبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح ودفع الثاني بما
لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على نفي الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا لكونه حجة في حقوق ما يكون دعوى عام مذهبه فلا يتم الجواب الاول
وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فلا نقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له واما محل النسخ فحكم شرعي
فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او الجهل
بخلاف الانشاء بحل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم
القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد بمعنى الدوام ويكون مراده تعالى طول الزمان ثم ورد
دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام والاستمرار بجميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد
الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تع محال هذا اذا كان التأبيد قيد الحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان
قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا ينافي الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ
فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كالا منافاة

بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك لانه يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف
وكحقيقة ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل يوم من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم لا يرفع
الوجوب بعد علم الاستمرار مثاله وذلك كما لو صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن
نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد
دون الثاني فان قلت قوله وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقديم المؤمن على
الكافر في باب التشرف والكرامة كالشهادة ونحوها نسخ ابراهيم وذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بورود الفداء بذبح الكبش اما الاول
فلقوله تع حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تع وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو لم يكن المأمور به مقدمات
الذبح لما احتيج الى الفداء وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذكر اقدامه على الذبح واضرار الولد على حلق الولد وتله للجبين
واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قلت قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا اختلاف العادة
والظاهر انه لو نقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كان نسخ الصلوات ليلة المعراج
للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ
عدم ارادته
واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه فان النسخ لا يتعلق على مقدم سابق بل على الزمن [illegible] وورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت ما يسع
الامر به ما يتسع لفعل المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كان قال حجوا
هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ بل هو لا رفع هاهنا وانما بيان للانتهاء
هو الخلاف [illegible] بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت
ما توجه عليك من المكروه فلو كان ذبح الولد منسوخا لما احتيج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل تحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل
يجب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة في جوابه انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا
وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل ثم ارتفعت بالوجوب ثم عادت بقيام الفداء مقامه فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب
لا القياس لانه شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه فلا نسخ [illegible] اي بعد النبي عم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى
ان هذا مختص بالاحكام

المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضه وثبت حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع

النص في الثانية انما الحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على حجب الام بالاخوين

مبني على كون الجمع مجازا او كون اقل الجمع اثنين والاظهر بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جايز فكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد

خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ

لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا يكون لانا لا نسلم انه اجماعهم اولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز

ان يكون مستند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الحكم

بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول

لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا

فيصلح ناسخا   والى هذا المعنى اشار بقوله في موضعه اي ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لجهل العباد بمقاديره

فصار بيان المواريث كان الايصاء وكذا القاضي قولهم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب

الميراث لا يقال ذاك فاكر منه وقد يقال ان الثابت باية المواريث اوجب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر فلا رافع للوصية الا السنة

وذكر الامام السرخسي ان الحنفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى

ان جواز الوصية كان ثابتا بالاباحة الاصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب ولم يتم باية المواريث فلا يكون من نسخ الكتاب بالسنة   وكان هذا كان يتلى

في كتاب الله تعالى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله

فامسكوهن منسوخ التلاوة والحكم لكن قرانا متواترا استوا امكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من تتمة الكتاب لا السنة لقول عمر رضه لولا ان يقول الناس

زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف   ونسخ السنة بالكتاب متفق عليه قد جعلوا الدليل عليه كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا

بالسنة سوى ما عداه مما هو متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كما توجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة انه لا يتلى في القرآن

للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا او ثابتة بقوله

قلنا قد ظهر انتقاضه بالسنة حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة   وحديث عايشة رضه دليل على نسخ الكتاب بالسنة وينبغي لعدم النزاع

في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على انه قد صح ان النبي لم يطعم في انه كان بالكتاب حتى قبلي انه توفي

اما احلال كل ازواجه فلا يثبت اجود منه وقد اشار الشيخ ابو اليسر الى ان فائدة الزيادة على النسخ حكم لا يحتمل النسخ لانه قد يقع من بعد غير التابيد

او التعبد المطلق فيتناول الابد   وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له

في الاجتهاد من غير ان يقر على الخطأ   بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث

مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا   واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب والحديث ليس

من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم هاهنا ما يتعلق بنظم الكتاب لا المعنى   قالوا وقد يرفعان بحيث استطرادي

بمعنى كان في الحكم والتلاوة جميعا بل ترك حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العمل بالوجوب ونحوه والاختلاف في ارتفاع ذلك بموت العلماء

وبذهاب الله تعالى ذلك العلم من قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما هو متقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلو احال هذا البحث الى غيره

فسنذكر ذلك فلا يقتضي الا ما شاء الله تعالى يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة   فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة

مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة اختلفوا فيه على ثلثة

مذاهب انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية وانه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية وانه ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا وان غيرت

الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار وانه ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال

بينهما فنسخ والا فلا والمختار ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي احتراز عن زيادة لبيان التأكيد

سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص المراد به حكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي لا يخفى ان الدليل الذي تثبت به الزيادة

يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب والمحصل عليه هو ان اجماعا انه يجب اخراج مفهوم المخالفة من محل الخلاف

مع انه صنيعه لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه واشتهر بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته بالاقتصار بالسكوت على ما هو معلوم فهو في حكم

المنفي والثاني ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة

عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما في قوله تعالى فصيام او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول

وبين تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان
هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات ثم صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بتركها تماما بخلاف المثالين الاخيرين
اذ لو اقتصر على الثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب
شيء آخر عليه واذا اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانين بمنزلة العدم
في انه لا يحصل بها اقامة الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور لحصول الاتيان بالمامور به
على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه على ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الامرين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فيكون كالعدم
في افادة الحرمة منهما واعلم ان المثالين الاولين اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي عبد الجبار ان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من
حيث هو ... بل من حيث ان هذه الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه
او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كما صرح به الامدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت
الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه
كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين ثم زيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا كزيادة
التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار
انتهى عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة
على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه ... لم يكن نسخا
وقال لو خيرنا الله تعالى بين الواجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما ... فظهر ان ما نقل ابن الحاجب خلاف مذهبه فانه قد ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول
لان ابن الحاجب لم ينقل هذا التفصيل ... من نفع اجزاء الاصل قبل مع الاجزاء امتثالا لامر او الخروج عن العهدة ووقع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم
شرعي ولو سلم فالامتثال لفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ
لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا ... ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما فلا يثبت
حكم النسخ الا صح ولا يكون رفعه نسخا وايضا المطلق معنى ان الاطلاق معه مقصود له حكم معلوم هو الجواز على ما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على التقييد وحكم

المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون نسخا
وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو مبني على مفهوم المخالفة وان
اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم ان لو كان التوقف على عدم الحلف موجبا
لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقف على عدم الحلف وفيه
نظر لان ثبوت الحلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يكونان معا في شخص واحد لكون
فرضية الصلوة والصلوة مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الحلف ايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا
والسرقة ونحو ذلك على عدم الحلف فمن اين يلزم نفي حكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الحلف حكما
شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين
وشاهد ويمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء ما يسلمه ابطله المص بان الواجب في التخيير
احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل
مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه هو وكان الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف
التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف
اي فان لم يكونا رجلين فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث
لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا
على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا يمنع صحة الحكم بالشاهد واليمين وما قال ان قوله تعالى فاستشهدوا
نص في الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم من المعتاد
الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على انحصار ... فغايته الدلالة على انحصار
الاستشهاد في النوعين على ان يغيرهما لا يعتبر عند الداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يراد
النقلب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بقوله عم لا تقبل صلوة امرأة حتى تضع الطهور مواضعه

فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك لما روي انه عليه السلام
كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف
بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة
بقوله للاعرابي الذي اساء صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة
بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم
الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب عدم جواز الصحة وعدمها او الاثم ح
في ان شيئا منهما لا يكفر جاحده فان قلت فلم زيد تعريف العام على سبيل الوجوب قلت لان الحكم فيه غريب
مع عموم البلوى ولانه يحرض على العناد علماء فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون مزيدا على الا طلاق
او لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا
بالاجماع فان قلت في كون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متباينان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا بقطعي
قلت فرض من حيث كونها قراءة وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله بل هو شرط
للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فمفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن
العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما قوله يعني انه لا يجوز
الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي اثما باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة
صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة الى ما في الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل
الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو
المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه قوله ولم يجعل ذلك اي الواجبات يعني انه ما ثبت اركانها في الوضوء والاخلال (?) عنا في انه
غسل المرفق ومقدار الربع في المسح ولصب (?) يعني اللازم بدليل ظني بحيث يكفر جاحده اصل ثابت بالكتاب لكن لطيف يتقين فيه
مع ما فيه من لطف الالهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية

مشتهى كفروح نعتهه (?) قوله للشركة في صدر الكلام وهو مستعد لها دية فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد
الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المعطوف
قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت
في موضعه اي حين كان الانسب له عدم ذلك وجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته
لان الذي تعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا يحتاج الى التغيير ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا السكوت
البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء من الاجانب المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت
البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة من الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا
للحياء عن التكلم عما حصل لها من الرضاء والاجابة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك اي كونه بيانا الى الحياء
فجعل سكوتها دليلا يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجابة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست للبيان والمعنى تعلق اي جعل
السكوت بيانا للرضى لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل
بيانا للاجابة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره لاجل
حال في الناكل وهذا هو الموافق لما يخفى يعتد به من ان البيان ثبت بدلالة المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع
ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا ترجح جانب
الرضى بدلالة العرف والعادة اي ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني
اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي اي هو مجمل يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف
على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا ان السلف الخ تكررا المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف
المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتعيينه متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى انه ليس يستحسن
في العربية ويعد تكرارا فصوله عطف مفسر العدد واضافه يحمل عليه ولكن اي على تفسير المعطوف عليه بنوع المعطوف فيما اذا كان المعطوف
مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لثبات جهة العدد بخلاف نحو له على مائة وعبد او ثوب فان

لا يكون بيانا للاول لانه لا اشتباه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع اخر وهو ان تمييز المائة بالعبد او الثوب

لا يلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للقرون فلا يمكن الاجماع

به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمعتبر لان التفسير مثل

مائة ودرهم قلنا ممنوع بل التفسير هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما ورد بجواب

بانه قياس في اللغة وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون المعطوف

من مسائل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما هو من عليه المعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب

بخلاف مائة ودرهم اذ الابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله الركن الثالث الاجماع** هو في اللغة العزم يقال اجمع

فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر على حكم شرعي

والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وخرج بالمجتهدين اذ لا عبرة في اتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق

احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترازا بقوله من امة محمد عن مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين

معناه زمان قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع

المجتهدين وكان ولا يخفى ان من تركه اراد به لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي

وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والنص

صفة بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكرهم من البيان نظر لان العقل قد يكون

ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر

الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه بعد الاجماع قطعية **قوله** والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه الذي

السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والايجاب هنا في امور فهذا

الاعتبار صح **قوله** الاول في ركنه **قوله** ضرب امراة لجناية روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تأتي الرجال فتحدث

ثم بعث اليها ليعظها من ذلك فاملصت من هيبته اي القت الجنين والسقطة **قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد للتامل وغيره كالمتفكر

حقيقة كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او السعوا الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية فعبد

وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضاء لتعود الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي

مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او السعوا الخلاف وكون ذلك ولم

ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكون حجة وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب

المخصوصة الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** منقول العلوم

من في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء ومعمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم السقف شمول الوجود

ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ولمس المراة وشمول العدم ان لا ينقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض

المتاخرين وذكر الامدي في الاحكام ان المختار في هذه المسألة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان فيما اتفق عليه القولان

فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه

وتبعه كثير من امثلة المشهورين ثم قال فان قيل كل من القولين غير عامل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا

قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة ثم يسبق فيها لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي

التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع بان عدم القول قول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل واللازم لا يستلزم

نفيه لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه ونسبه

تخطئة للامة **قلنا** الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا الخطأ لكل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وان اشتهر

في المناظرات لكنه ليس بمانع وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه التفصيل

الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات لو لا خفي على الناظر المتامل ان القول الثالث

هل يحتج على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصول التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول

الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور ممنوع بل لان ادعاه باطل لانا لا نم ثبوت احد القولين بالاجماع في مسئلة الزوج

او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق عليه انه لا شيء من القولين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعين

مولانا لنا فقال ابن سيرين ثلث الكل بعد زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس بشمول الوجود ولا بشمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج بخلافه اي حنيفة رضي الله عنه ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء بخلافه الشافعي رضه واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما اجمعا عليه فكيف يصدق ان لها واجبا اجماعا هاهنا في الباب انه ركبت مسئلة بحسب المجموع من الامرين بمفهوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العقد والجدع الاخوة لانه اتفق الفريقان على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول بكون علة بعدم الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والافلا اضلم يتفق اتفاق الاقوال في العلة الا على اعتبار الجنس في العلية **قوله** اما عند ابن مسعود واحمل في حنيفة فلم يقل احد بوجوب لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن اعتداد حجب الجد بالام متفق عليه لانه الجزء الثاني اعني اعتداد الحجب متفق لان الحجب ثابت واما مبنيا ففيه فلان الجزء الاول اعني كون العدة من الحمل متفق لكونها بابعد الاجلين والمركب منتف بانتفاء احد جزئيه **قوله** في النقصان هو الحال العارض الذي لا محرم فان حرج فليس بنقصان وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابط بعد تقرير كلام ان القولين ان اتفقا على ان المشترك في امر هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وانهم يشتركان وكذا بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فمعقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد اما الاول فهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر الاشتراك في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجدع الاخوة وقد يظهر عدم الاشتراك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما الاشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير

السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق فان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ويلزم من هذا ان الحكم اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة ونفيه في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رضه بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رضه بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين ونوعه بشمول الوجود والآخر بالعدم فيهما ونوعه بشمول العدم فان اتفق القولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعكس فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وجعل هذه المسئلة ومسئلة مساوات الاب والجد من القسم الثاني بمعنى ان ينبغي بالاولى ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركان فيه واما مسئلة بيع الملامسة والبيع بالشرط لا يخفى انها خارجة عن المبحث فالبطلان في بيع الملامسة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على القولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا فاحد القولين فيها علة القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في امر واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل هو سبب ونحو ذلك مما يكون ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية فرع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع فقد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة الى اي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا يصدق

ان احدهما احد بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب من الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض
بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي وحينئذ يلزم للمس كان
في الاسم واحد ومع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اعني اما انتقاض بالخروج دون المس او بالعكس
فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبار بالبس بحكم شرعي فان قيل يمكن ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم
شرعي هو بطلان خلو من احدهما ومس فالجواب ان بطلانها ليس مجمع عليه وان تخالف في الذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف
في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وان التغاير في العلة قوله واما الاجماع
المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما
او بالعدم فيهما قوله وسمي هو ان صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من
امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الامة لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها
ولكنه مشهور بها لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان متظاهرا بها فانه لا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم
كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا يكتفى بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع
بناء على ندرة المخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم
على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين
في اجتماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا
الخلاف السابق مانعا فيه اذا لم يكن على طريق البحث بين المتناظرين كما هو دأب المناظرة بل شأن ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة
اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين
الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان
الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق ان لم يبين دليلا يعتد به ويعمل فيه في
صدر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجواز ان يثبت بالاجتهاد على معنى انه انتهى كل الحكم لما انتهاه

المصلحة بان وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا حق الحكم وتبدل المصلحة قوله ولو ان ننسخ الحكم
اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت نسخا لان الاجماع لا يكون فوق صريح الرسول وقد ليس لحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة
التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته
بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات
الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل والاستدلال على افادة الاجماع
الحكم قطعيا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام
في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع
سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين لجواز ان يكون غير سبيل
المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بسبب صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل
السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى
من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا
مستند الى نص ومع يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي استند المؤمنون اصلا [illegible] اليه
قلنا خص فوكل للقطع فانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل
مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى لا يعد اتباعا لليهود وكذا لما اختص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فانه يجوز
ان المراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او بما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق
حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصات الاسباب والاحتمالات الناشئة
بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ما لم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدليل
المانع عن اتباع الظن واعترض ايضا بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول ويكفي في صحة الفعل تغاير المعطوف [illegible]

من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المومنين عام لا تخصص له بما شت تبيان الدليل به مع ان حمل الكلام على الفايدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يرفع التكرار كما في قوله اتبعوا القران وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المومنين احكاما لا دخل منها ما اتى به النبي عم هذا حال حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي لا دخل اتباع ما اتى به النبي في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المومنين على مخالفة الرسول والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به واحتمال اوامره لا دخل في الوعيد وان كان غير سبيل المومنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشي ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتكلمين بهذه الاية على حجية الاجماع **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة ومن صفى اسباب على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفا في انها ليست ثابتة لكل احد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد صفته هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناولها الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة صوابا وصدقا لتحقق رعم الحكيم الخبير للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضايل منحصرة في التوسط تحرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها مبدا ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية الثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من الماكل والمشارب وغير ذلك ويسمى الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضايل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها ولكل منها طرفان تفريط وافراط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة لتكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم من استعباد الهوى اياها

واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضايل والاطراف رذايل واذا امتزجت الفضايل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار يعبر عن العدالة بالوساطة واليه اشار بقوله عم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط في افعالها لئلا تستعبد الناطقة في هواها وتغير عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس الشروف سبعا او بهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعم والبهيمة الى العلف والا هلك الكل وصور النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة تختلف بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم اخر **قوله** واما غيرها من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قاطعة ليست بقوية اما قوله لو كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما شهد به قوله لن يفرقكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد وبعد بذل الوسع لا ينافي كون المومنين العاملين بالشرايع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليس للعموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة له قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الاية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى ساير الامم ولان الامة لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة له على قطعية اجماع المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار فقد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر الواحد ظاهر ثبت حتى صارت متواترة المعنى منزلة شجاعة علي رضه وجود حاتم فاجاب بان بلوغها مبلغ التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه **قوله** فاما ما ذكره فقد ذكر المص مما يدل على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان النبي عم حكم بان دين الاسلام ضعيف ان لا يكون شي من احكامه مهملة ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يثبت بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا

تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة الاستنباط وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالفرض فتعين الاستنباط للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويتبينا لكل مجتهد وهو باطل لما نرى من الاختلاف او لجميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين الاستنباط لجمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين من عصر فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبتينه عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة فلا غاية تقريب الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر قبله او بعده وايضا الكلام فيما لا الدين الذي هو التنصيص على قواعد العقايد والتوفيق على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والنص صريح الفضا بالمتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليها جميع الناس والثاني ما اتفق المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر فلا انها لا ينحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر النوع الاول تطويل وتفصيلا لا دخل له في المقصود لا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على كل العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في الامر منزلة المتواترات والمجربات **قوله** وايضا قوله تعالى ولا نقل الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم حتى انه لو صح ما ذكر لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه نفس الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء من جماعات العلماء واهل الهدى لا ينبغي ووقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطاء جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر والاختصاص لذلك بالنكرة

تكلف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما لم ينخ لها لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عمره ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحدة وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس مستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** والعلماء ايضا الاستدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمنقول قد يمنع ذلك ثم لما كان معنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات اعني اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولانه لو ادخلهم على مطلوبنا لان دليلهم انما هو اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم والجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة ولا اعتداد بخلاف كثير من اهل الاهواء والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثاني بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل وعلى هذا فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المحقق وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما تقدم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع بتوفيق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وربما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ بخلاف ما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تجافى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظا على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما الخامس فهو السند والناقل جعلهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كما لا اجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث

البحث في

وجوب العمل حج

بيتنه في

نظر

١٥٦

ومعرفة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة
ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلعم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة
وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في حاشية الكشف ووقع
في الميزان واصول شمس الائمة انما المذكور بعضها لعوائه الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه
قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة منه
لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا لان
ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل عند البعض ان لا يجوز الاجماع من قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلت المراد انه لو اشترط كون السند
قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا اي شيئا من المقصود اذ التأكيد ليس
بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد
كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد ولو لم يكن لغوا من الادلة واعلم انه لا نزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه يقع
اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان اهل الاصول [illegible] وان اريد انه
لو ثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال قوله واما الناقل نقل الاجماع الينا فقد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون
بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا ولكن فيما نقل من النبي عم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل بنقل الواحد اجماع
ولم يثبت حجية القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل والسند لاحتمال
نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والمنقول عنه موجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا لشبهة
شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع حجة قطعا

الركن الرابع في القياس

وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي
وقد يتعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع الاصل في علة حكمه وذلك [illegible]

الاحكام فلابد من حكم مطلوب وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا
وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يكون ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة
الحكم ولابد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها في فرع لا يمكن لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب
ووقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة
الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله منه [illegible] فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة
تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمص [illegible] قيد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم
مثل حكم الاصل في الفرع وهذا خلاصة الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه قوله
والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس
قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على
ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لا ينبني [illegible] انما
عليه في الحكم لا يقال نحو هذا التعريف لا يشمل المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول
لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود الذهني كاف في الشيئية قوله بل تشعر ببقائه في الاصل
فيتحقق لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا لشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح الفريقين مجاز او منقول
وانه لا احتياج الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد التحد بانه لا يمكن تعدية
الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف
قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له
في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ
وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المص
الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويتحصل وهذا محمل وجيه الا انه [illegible] او بالركن نفس ما عليه الشيء على ما اشار اليه في الميزان

من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه شرايط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جنس الركن
على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتفرعه
عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس
ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له في التعدية
شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تقدير التعدية باثبات الحكم في الفرع
اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله
غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون حتى ترجع الكل
الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه
بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه ان القياس بمعنى انه ليس للعقل مجال النظر على النظر اما في الاحكام الشرعية كما نفينا
من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه
ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض
للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه لنفسه
ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير
المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني
والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بالدليل
الظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب والسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** المراد بالكتاب اللوح وعن ابن
عباس هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش

بصور الكليات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب
المبين هو القرآن فلا استدلال الا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور
معطوف على ورقة في قوله ولا تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس بالنبت وغير النبت
ولا يصح لعموم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل
من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا
ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير
القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلم الا الخبر او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله**
اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولاد ادخلوا **قوله** ما لم يكن فيه شبهة
احتراز عن الاجماع او لا شبهة واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما كانت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا
بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف ام الحرب حاصله ان المانع
العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا
قوله ولنا هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظاير
معبرا وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان
قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته يتبع تبين الشيء بالتأمل على ما يفهم من الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور
العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا نسلم انه من مثل اعتبر قس الذي بالحنطة
قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل لدلالته على ان العقوبة المذكورة قبل الامر بالاعتبار
علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي فيه نظر لان الفاء بل صريح
الشرط والجزاء لا يعني العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القصة السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك
وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكر من التحقق مما يشك فيه الامام من العلماء فكيف يجعل

من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يقتضيه
القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض
الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا اي معنى افعلوا الاعتبار
وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح فيه كونه قطعيا ومع تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع
ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد
بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكن لما لم نقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة
منفيا بالحكم الاصلي على الجواز عدل المصنف الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح وان رعاية المماثلة فيه واجبة وان اخذ
الربوا جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة
بوصف المماثلة ولا لاخذ الربوا بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف ومعناه كانه قيل اذا بعتم الحنطة بالحنطة
فراعوا المماثلة واذا اخذتم الربوا فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون
بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة والحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة وكونه فلا دلالة
على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية حتى تقدم تسليم اصحابها الى
الاجتهاد ولقوله عم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لكان سكت عن بقاء كثير من الاحكام
ومن الحق يبتني على القياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عم حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يعمل في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت
اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص
عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب بان فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة
القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر من جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس
عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلم التعيين وثانيهما

ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل
من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضوان الله عليهم اجمعين انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع
الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل
على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت ونحو من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا
ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة
الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله **فصل في شرائط**
القياس عبارة فخر الاسلام ان الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب
نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده وكما تقول خص زيد بالذكر اذا ذكر
هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما ادخال
الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما نحن فيه انه لتخصيص زيد بالقيام لكن باعتبار الوهم اليه كثير حتى انه اكثر الاستعمال الشائع
عليه فلهذا غير المص عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عم من شهد
له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عم في بيعه اي الاعرابي بثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق
الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عم بناء على انه خبر كالمعاينة قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا
لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح
قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل
انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاصل قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم
تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل والتعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت بالاجارة بقوله تع وآتوهن اجورهن وبقوله
اضبارا على ان ما جرى في ثاني حج وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام منه مثله كون الاصل مخصوصا
بحكم وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به

ام كتابه

من شرط القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات ثانيهما ما شرع ابتداء او لا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلثة اشار الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع كما لو قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اي الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما تغيير التغيير باعتبار المحل باعتبار صيرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر متعديا الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكرنا في جميع الصور لان معناه حينئذ ان يكون الحكم المعدى الى فرع نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة **قوله** فلا قياس في اللغة اي اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يجوز ان يطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المثبت بالدوران فانه الالحاق بالقياس الشرعي اجيب بانه لا يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ان صيغة الامر من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هو سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق في الاخر في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لا يثبت الا من المسكرات وما ذكر من وجوب الحد على اللايط فانما هو عند من يرى الحكم بغير الخمر من المسكرات فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وهاهنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس او هو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة

بجامع الحلاوة وامثال ذلك بالبيت باقية شرعيته لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه ان لا يتفرع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا لم يتناقض والتحقيق ان هذا الشرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي لكل واحد في محله ولا يتصور الا بذلك فان النبيذ شرب مسكر فيوجب الحد كالخمر يوجب الحد والامسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا في القول طار ظنا لا انتظام ومنها اي بيان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والاعمال وفايدته تظهر فيما اذا قيس النفي فانه لم يكن المنفي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي وان النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وباق وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لابد من بيان المعنى في الاصل وحاصله الا يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بعض من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يطلق اي لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على الشراب بجامع العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي مع ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل فاذا ثبت الحرمة مع القلة بغيره وهو بيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع انما انتهاؤها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن **قوله** والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا فيه علما ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره اي عذر الخاطي دون عذر الناسي لان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به وقصد الى تعاضد الادلة كالاجماع من قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال خمس من الكباير لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص كالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص فكذا تقييد رقبة

الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظ في ان المراد تغيير حكمه في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل
او غيره فان قلت قوله فاطعام عشرة مساكين وقوله او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة
الى هذا القيد لان النص الدال على عدم النص في الفرع معرض عنه لان معناه عدم نفي ولا اثبات حكم المعدى او عدمه ومعنا النص دال على
الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على الاجزاء بمجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك
والايمان وعند تقاله كذا ان تغيير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر ومن شرط الاسلام هذا
الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبل التعليل ثم قال وانما الشرط لكن لا تغيير حكم النص في نفسه بعد ثم مثل بهذه الامثلة وفيها قصد
الى ان فيها تغيير النص بالراي فهم الشارحون انما مثله لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان هذه
الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم
ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد
هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما والا يغيره بالقياس
المغير لحكم النص الا ان فيه مخالفة المفهوم مستلزمة في جنس المفهوم الواحد غير فادحة في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان
محل البيع يجب ان يكون عينا مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب
القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم
خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الموجود
وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال انه معنى انه لا تخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كما زعموا الا ان
فاعتبار حقيقة الاصل لكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف
مقتضى العقد الى الاصل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على انه مفلس مستحق لحاجة اخرى فيكون نفي الاجل لعدم كالملاك
المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلو تعلق الحاجة الضرورية
قوله واما كان تغيير او جزاء السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل

تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الوارد
في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص
حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولاختلاف انواع حوائجهم المختلفة
لا يندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع اختلافهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز
الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم انه ذكر اسم الشاة لتعيين مقدار الواجب لكونها ايسر على من وجب عليه
الزكوة لان الابتلاء من جنس النصاب اسهل ومن البدل اوصل ولكونها معيارا للمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل
اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع
لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا الحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثبت بالنص
الدال على وجوب الشاة لان المراد بصلاحيته حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ
ولهذا تقبل النار ابين بالاحراق وايضا محال التصرفات انما تثبت شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر وما كان هذا
حكما شرعيا علقناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وجعلها صالحة
للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد واقوى للحاجة ادفع فصار الحاصل ان هنا حكمين هو وجوب الشاة واخر هو جواز
الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم وليس بتغيير لحكم النص الدال
على وجوب الشاة انما يكون بالنقل اي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية
الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممنوع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار وبجامعا حال او خبر
صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المص صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة
ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم او روما وغرضه تنبيها
على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر

نفس القيمة وح لا منع للتعليل بالتقويم وان يعتبر مالية القيمة فيصلح بالتقويم والمقصود والصدر وهو صالح لصرف الشاة منها
فان قلت كان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح
غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء
حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة
السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون
القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعد به من حوائج
بعض لو اسان الفقير دان هو بقية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها صالحا لله
اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا نحو الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني
بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح
لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاقات ووسيلة الى الارزاق قوله
وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير
للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان التغيير الكلي انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما تقرر ان الزكوة
خالص حق الله ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام
للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد اشكل على الكلام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هؤلاء الاصناف
لا غير يعني انه لا يجوز الصرف الى غيرهم فانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف وبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف
وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره فيتم
تغيير النص لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل
عدم امكان ان يراد بالفقراء الجمع ببطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب هاهنا جواز الصرف
الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة

دون التمليك لجواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعية ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا منع لو لا ما ذكرنا قوله
على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى
جميع افراد كل صنف بل الى جمع منهم فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا
ثم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع
يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة
يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او صرفه وكون الماء صالحا للازالة حكم
شرعي معلل بكونه مزيلا متعديا الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا مقتصر على امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما حصلت
الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المائعات في الازالة
في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة في الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط
القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي الخبث ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات
وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض بمزيل الخبث فان قلت قد ذكر
في بحث المناقضة ان التطهير معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت تكلمنا
جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا احتياج في صيرورته مطهرا الى النية
بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قلت يجب ان تقلع الخبث
وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا
لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا لشمول النفي قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل
لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسهولة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات
فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لاشتماله على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقولية ثبوتا وزوالا قوله ويشكل
بالعلامة وهي ما عرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة

بالمعرفة للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها لم تعرف بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة

عن تطلب علية المتاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها

هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان فيشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا اثر في

كون احدهما اجلى من الآخر بعارض **قوله** بل في الوجوب الحادث لقايل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر الخطاب

القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء اخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم

انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال

العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة

والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها الايجاب والتاثير قلت معنى تاثيرها

ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب كما في كل ما يحقق عنده من العلة

قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد

عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فيختص بورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا انه تعالى اجرى

يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل موجبات للاحكام في حق

العباد ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي باهتداء الخلق لازم لها

وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي ببتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب

ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر

النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات

والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب

ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك

المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب

لوجوب القصاص ولا اسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك مما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذا التفسير اذ ليس القتل مثلا

مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المص وقد ذكروا

ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الآمدي

في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا

من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو

مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام

ابو زيد بهذا المعنى ان المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لتقبله العقل

عنه الآمدي لانه ربما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج

بقول الغير اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا

في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم

اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي

وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد

من دليل يدل على الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد اخراج

علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة

الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلة او العلل الشرعية ليس من

النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا

التعليل اما بجميع الاوصاف وهو باطل لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع من دون الفرع

والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف يحتمل ان يكون هو العلة عند المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد

عنده

من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعديه الحكم
الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي
التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم والوجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية
القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يمنع مانع
كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف والوجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو مانع من
القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد موجب للتعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع
لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد من تمييز واحتياج التعيين
والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا خرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على
جواب الدليل والوجه الرابع ظاهر ولقايل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ويفيد
الاصل ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل
على ذلك ما هو مبتهم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التقابض الى المطعوم قوله نظيرا الى نظم الاصل
المذكور في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين
كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه
لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة
الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين
حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم تجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر للاوصاف وحقق شرط التا
التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير
النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة
الاجماع حتى يتعدى الى ساير الموزونات لان ربوا الفضل وهو يثبت تعديه وجوب المماثلة اشد ثبوتا واخف من ربوا النسيئة وهو

يثبت تعديه وجوب التقابض لا لانتفاء شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته
والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع
او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة ان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة
شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع
قطعا للتسلسل وبهذا ينقطع كلامهم ما يوهم ان الكل تعليل متوقف على تعليل آخر حتى يتوهم وروده الاشكال الذي اورده المص من لزوم
التسلسل او الاستغناء ببعض التعليلات عن كون النص معلولا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه
او نوعه في جنس الحكم او نوعه وكلما ثبت عليه الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة فيرد انه قد
علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونه مؤثرة او غير مؤثرة
موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله هذا انما قالوا انما قال ذلك لما يوهم من ورود الاشكال ولان
اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان
وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع
ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اي الثاني
الى غير شرايط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكما شرعيا حتى لا يجوز التعليل
بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت
حكم البيع وجوابه ياتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة ولا بغير المنصوص لما سيأتي
جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زايدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الاولى
او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت
فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع
وهو ان لم يكن له جهة وحدة فقط وان كانت ينتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا يمتنع كونها وصفا للاقتضاء
والصح

الشارع ثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوصف من الاعتبارات
الى منقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا كونه حكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او
متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اوليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد
والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية
احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية ومعنى التعليل
من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلي او الخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم
بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم ثابت بالنص
اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت
الشيء ولا شيء هاهنا يثبت بها سوى الحكم ولولا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا
وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل
او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فلم يثبت للحكم مع النص ومع علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم
وانما جاز التعدية الى الفرع لان التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وتبديل حكم الاصل مضافا الى النص
في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كان في القياس قوله وانما جوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة
وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ترك العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية
الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات
الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم اذ الكون
سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل
لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا
والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في صحة التعليل المفيد للظن

وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان
وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا نزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير
المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعدما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر ترجح
عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم الخصم واما عند عدم رجحان
ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل تقرير السؤال لو كانت
صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحته لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على
ثبوت العلية الموقوف على صحته وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل
موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون
الا متعدية الا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم يكون علة قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان انفصال الوصف
على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة
اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا نزاع
في العلل فيجوز ان يثبت بنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد
اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا الوصف في الفرع لانه لا ح
بل هو يعتق بمجرد الملك قوله او تشبث مطلق على مختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم
في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق القصاص هو السيد او غيره
من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا قوله اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو
موجود في الاصل دون الفرع فان قلت ليس هذا من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع
وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في
بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة ودع لاشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة الحكم

قوله

نظري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما وللمتعلق بكل منهما
والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ
فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل بعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا
وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعمل في مجرد الشرط والاستصحاب
ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب
دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج
فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية
ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور
واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي
فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت
الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر فهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست
محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء
وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم عن دين الله تع فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث
والايماء اقسام اخر كذا ذكره ابن الحاجب وفيه بحث ويقرب بان مثل قوله عم فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكر
المص دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها
من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر ان ان في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء
نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما تقع في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها و
دلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الصريح وقد يورد في امثلة الايماء ويعتذر
عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها

على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان هذه المواضع فيه مسوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم الكلام
ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا
آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية هو الاستثناء وعدم ما سواه في ذلك والتعليل
بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس يجاب ايضا فان المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك
الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان منصوص ولم يبان وجوه دلالة النص على العلية
سواء امكن بها القياس او لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع
ضرر معتبر في الشرع كما تعالى الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم
في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والاصل في تحقيق هذا المقام تعليق اورده فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد
عليه نبذا من كلام القوم فنطلعك على اصطلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه
ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة
الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات
الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل
على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط الجواز
العمل بالعلة والتأثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة
المناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام
لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون
الوصف على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة
هو المناسبة وانما تقابل الطرد لانه وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه
على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون

الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا يقذف بالزبد وكحفظ النفس (الوقا)
وان من المناسب ما هو ملايم وغير ملايم كما قاله المحقق كلام المحققين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع
كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك كما سبق ذكره والملايمة شرط زايد على ذلك فلابد ان يعتبر ملايما (برها)
ويكون اخص منها وقد فسره القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المحقق ان المراد منه اعتبار الشارع جنس ذلك
الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد
انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن
لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس ملايما حتى يتعين تخريج هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس
لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملايم وبمجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع
ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا
متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف
اي اقل واسطة او اشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب
قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم
واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه
المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص في خصوص الحكم اكثر مما به الاشتراك
اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا لكون علة منصوصة (او مجمعا)
عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملايما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره
المحقق من المراد بالملايم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس على ما لنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في
عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملايما ثم ايضا الملايم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس
وقال م

الحكم المذكور في كلام المحقق من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملايم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع
بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملايم
هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص
واجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس مع انه لم يعتبر
شرعا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال (وما) بجمله
لا يوجد في كلام المحققين ما يوافق التفسير الذي ظنه المحقق **قوله** والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر
جنس ذلك الوصف وهو الصغر في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرر واعترض بانه يجب في الملايم ان يكون
جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء
عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع متعذر الاحتراز عنه
عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي
هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية يعني ان القايلين بوجوب
العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما
عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد
وصف يوجب خلاف ما اورده وذلك النص من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب (في اناثها)
لشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد
والعرض على الاصول بمنزلة التزكية للشاهد والعرض على المزكي واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر (او متعسر)
والنص فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملايم
بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يوقف عليها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة
والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من (ذات الاصل)

لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسبة تنقسم الى مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان ثبت
اعتباره بنص او اجماع اولا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك الاخير اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار
جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه
فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملايم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عينه
الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صح امام الحرمين
والامام الغزالي معقول له وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة لشخص
فمنع القلعة لسبي محل الضرورة وحصول الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض
لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم كعين الصغر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية
العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كالمعارض بنقيض مقصود التغاير فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث
عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا الوجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة بين نفيه
من الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه
الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره
وهي اصل في القياس وحجة ومنه ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا
بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه
الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا
الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واذا
اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا يبعد ان يؤدي اليه راي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة
التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد
له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصيص هذا الحكم من العمومات الواردة

في المنع من القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد
وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة
بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن
الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر
وملايم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلايم ولا يشهد له اصل معين
فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلايم فهو في محل
الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار الفرد في
في الرخص واستباحة المحرمات اورد المص عليها الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس لا بعد وهو بعينه كان في
الملايمة قال الاول ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك
والتاثير عندنا انما قال عندنا لان عند اصحاب الشافعي رح اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين
ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر ابو زيد الدبوسي عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة من
باب الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان
يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس او لا فرق
الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم و
اسم المؤثر ما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب علو او خصوص
فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمص اخذ من
كله مع تغيير المؤثر وتقييد الجنس بالقريب ليتميز عن الملايم على ما سبق واورد بدل العين النوع ليلايم ان المراد هو الوصف
والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف
الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد والحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس

عتبار ٥ ب ن في محل

انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلق فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلق احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة اذ وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فعلى معنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلق كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم هو تخفيف للخصوص لدلالة على عدم الحرج والعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل ومن محل الفعل ومن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقق الانواع والاجناس بانفسها مما يعتبر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص او اجماع عليته وذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ فى الجوف لعدم فساد الصوم او علية النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما فى سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل يؤثر فى سقوط ما يحتاج الى نية وهو جنس سقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما فى سقوط الزكوة عن الصبى لتاثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففى بعضها نظر لما سياتى من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطرف ليست كذلك وقد عرفت انه ليس بلازم فضلا عن المؤثر هو وقد يتركب بعض الاربعة لاتفاق ان اقسام المؤثر اربعة حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر من جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم ومع يلزم انحصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائى او ثلاثى او رباعى اما الرباعى فواحد لا غير واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما ان يكون باعتبار

النوع فى النوع او فى الجنس او اعتبار الجنس فى النوع او فى الجنس واما الثنائى فستة لان لكل واحد من الاقسام الاربعة للافراد ان يتركب مع كل من الثلثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلثة فيسقط ستة لموجب التكرار او نقول اعتبار النوع فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس فى النوع او مع اعتبار النوع فى الجنس او مع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار الجنس فى النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس او مع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار النوع فى الجنس اما ان يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس او مع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار النوع فى الجنس يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا اعتبار الجنس للجنس واما اعتبار النوع فى النوع فيستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائى قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا ثم ان الرباعى ما يكون لكل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى حرمة ثم السكر يؤثر فى وجوب الزاجر اعم من ان يكون حدا او تعزيرا او ديونا او كفارة ثم لما كان السكر مظنة للقوف صار كغيره المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر واما المركب من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار الجنس فى النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس هو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج وفى لو لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاصل الطهارة مقام الآخر فان التراب مطهر فى بعض بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع فى الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر فى النوع اى فى التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى النوع كما فى التيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم الاستعمال دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لا يؤثر فى التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع فى الجنس كالحيض فى حق القربان فهذا تاثير النوع فى النوع وجنسه وهو الاذى علة حرمة

لحرمة القربان وبجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما تعلق الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا
تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وبجنسه وهو الخروج من
السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار
النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنسه وهو الضرورة لدفع
نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كما في آبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كما في افطار المريض
فانه موثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع مع الجنس كولاية النكاح
في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل
علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع
الجنس في الجنس كالولاية في حال الصغر فان العجز لعدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم هو موثر في الولاية في المال لحاجة
الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه موثر في وجوب الوضوء ثم خروج
من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير موثر في انا ثها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في
عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل موثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الحاصل
في العقول موثر في سقوط العبادة كذا ذكره المص قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف
انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب
من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه
بمنزلة النص حتى يكاد ويلحق به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد يسمى البعض
ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا
فان نوع الطعم وهو الاقتيات موثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملايم
هو الاقسام الثلاثة الباقية قوله ثم لا بد اي الحكم بعد التعليل لا بد من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف

والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلت المراد انه لا بد من
ان يكون له اصل اولا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس في النوع واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل
فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع مستلزم شهادة الاصل وهو مع العموم والخصوص مطلقا واما
اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا مع العموم والخصوص
من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل يكون له اصل بلا بد
مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها
فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراي فمن قال
ما قال ان فخر الاسلام رحمه الله زعم ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية لحكم الشرع وقال
الامام السرخسي رحمه الله مثل انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى
عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص بل
عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وهو يصح انه يجعل قوله ثم لا بد من ان
يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع
الاربعة للتاثير وح يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عنده ثم ان لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير او لم لا
انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون
ملايما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالغريب
بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما بالضرورة ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما يعرف من
ان البعض سمى اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملايمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم
لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد واشار المص في اثناء كلامه الى اثبات
شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاوليين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونهما اخص منهما مطلقا ودون الآخرين يعني

اعتبار الجنس او النوع في الجنس لكونها اعم منها من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لا تخصصان في الانواع الاربعة وما تركب منها
وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار
ان توجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز وذلك لا يلزم ان توجد بدون التأثير وانما اعتبرنا التأثير في العلة لوجوب العمل بالقياس
لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين
كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر به التأثير فلو
ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وجوزتم تعيين المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا نسلم الا على
ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل لمناسبة ومحل النزاع في ذلك بل يثبت التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة
المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير
في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكر المصنف
اولا ويتم الاستدلال وهذا من النظر في محله مهم في هذا المقام ومن تقرير علم التأثير في الامثلة المذكورة بجنس الطوف
الضرورة لو الثاني الشرع في التخفيف اثبات الطهارة ووضع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد
والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وفي دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر لا انفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو موضع النجاسة له اثر في وجوب
الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما اثر في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام
بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تعالى لارحامهن
والانفجار ودم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا واما في التخفيف فلان الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس
في وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة
المفروضة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وكذا عدم قضاء الشهو تين لله

في عدم استقامة الصوم كما ان المخمصة مقدمة شهوة البطن والبست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج واللبس في معنى الجماع
للصوم لعدم الايلاج في فرج ولا يبغ لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله
(فرج م)
وغير ما اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء
ثم مججته الكنت شاربه فهذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة الاوزار والآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان
(يعني الشريك فيشتمل)
الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور
وكما اختلف الصحابة في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال الى الميت
بطريق الجزئية فقال علي رض انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من
القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والسط ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد لان
بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخوين
كمثل نهر يتشعب من واد ثم تتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين
النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا
ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل
وهو اعتبار التأثير جزئيا اي قيسنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل وتأدى به
الفرض ولا اثر لما فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث
سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية ينبئ عن القوة والحصانة وهو وجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين او بغلبة الظن [illegible]
وكذا الصغر في اثبات الولاية فانه ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك
في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات
انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة بحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف المرتب
فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء فالمشهور فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف

البزاز بدون ذكر كردن

الموجوده فی الاصل الصالحة للعلیة متعدد ثم ابطل علیة بعضها لیثبت علیة الباقی فیکون هناک مقامان احدهما بیان الحصر ویکفی فی
ذلک ان یقول بحثت فلم اجد سوی هذه الاوصاف ویصدق لان عدالته وتدینه مما یغلب ظن عدم غیره او لو وجد لما خفی علیه اولان
الاصل عدم الغیر و ح للمعترض ان یبین وصفا آخر وعلی المستدل ان یبطل علیته والا لما ثبت الحصر فیما احصاه فیلزم انقطاعه
وثانیهما ابطال علیة بعض الاوصاف ویکفی فی ذلک ایضا الظن وذلک بوجوه الاول وجود الحکم بدونه فی صورة فلو استقل بالعلیة
لانتفی الحکم بانتفائه الثانی کون الوصف مما علم الغاؤه فی الشرع مطلقا کالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الی الحکم المبحوث فیه
کالاختلاف بالذکورة والانوثة فی العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فیکفی للمستدل ان یقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا یحتاج
الی اثبات ظهور عدم المناسبة لان العدل اذا نقل اخبر عما لا طریق الی معرفته الا خبره و ح للمعترض ان یدعی ذلک فی الوصف الذی یدعی
المستدل انه علة ویحتاج الی الترجیح والمتمسکون بالسبر والتقسیم لا یشترطون اثبات التعلیل فی کل نص بل یکفی عندهم ان الاصل
فی النصوص التعلیل وان الاحکام مبنیة علی الحکم والمصالح اما وجوبا کما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا کما هو مذهب غیرهم ولو سلم عدم الکلیة
فالتعلیل هو الغالب فی الاحکام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا یشترطون فی بیان الحصر اثبات عدم الغیر بنص او اجماع
لحصول الظن بدون ذلک علی ما بیناه اما علی ما ذکره المص فیکون هذا من المسائل القطعیة فیشترط له النص والاجماع ویکون مرجعه الیهما
وکذا الکلام فی تنقیح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هی المناسبة وهی المسمی بتخریج المناط ای تنقیح ما علق الشارع الحکم به
وما له الی التقسیم بانه لا بد للحکم من علة وهی اما الوصف الفارق او المشترک لکن الفارق ملغی فیتعین المشترک فیثبت الحکم فی الفرع
علة وذکر الامام الغزالی ان النظر والاجتهاد فی مناط الحکم ای علته اما ان یکون فی تحقیقه او تنقیحه او تخریجه اما تحقیق المناط فهو النظر
والاجتهاد فی معرفة وجود العلة فی آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا یعرف خلاف فی صحة الاحتجاج به اذا کانت
العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقیح المناط فهو النظر فی تعیین ما دل علیه النص علی کونه علة من غیر تعیین بحذف الاوصاف التی لا مدخل
لها فی الاعتبار کما بین فی الاعرابی ان لا مدخل لوجوب الکفارة لکونه ذلک الشخص او من الاعراب الی غیر ذلک حتی یتعین وطء المکلف الصائم
فی نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اکثر منکری القیاس فهو دون الاول واما تخریج المناط فهو النظر فی اثبات علة الحکم الذی دل النص
علیه دون علته کالنظر فی اثبات کون السکر علة لحرمة الخمر وهذا فی الرتبة دون النوعین الاولین ولذا انکره کثیر من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض

الاجماع

الاصولیس علی علیة الوصف بدوران الحکم معه ای ترتبه علیه وجودا او یسمی الطرد وبعضهم وجودا وعدما ویسمی الطرد والعکس کالتحریم
مع السکر فان الخمر تحرم اذا کان مسکرا او یزول حرمته اذا زال اسکاره بصیرورته خلا او شرط بعضهم وجود النص فی حالتی وجود الوصف وعدمه قال
انه لا حکم له ای للنص وذلک لتوهم احتمال اضافة الحکم الی الاسم وتعیین اضافته الی معنی الوصف فان الحرمة تثبت للعصیر اذا اشتد وتبقی
بقاء وتزول عنه عند زواله الشدة والاسم فاذا کان الاسم باقیا الی الیوم ودار الحکم مع الوصف فقال شهد علیه الاسم وتعین علیة الوصف
والا لما تخلف الحکم عن النص **قوله** لکن جعل هذا الحکم حکم النص مجازا جواب عما یقال ان هذا الاشتراط لا یصح عند من لا یقول بمفهوم
المخالفة اذ لا یکون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علیه ولا یکون ح موجبا لا نفیا ولا اثباتا ولا یتناول اهل المخالفة اذ لم یتم
الی الصلوة بل یتعدد لم یتناوله النص الا عنده الا علی مفهوم الشرط واما عند غیرهم فیکون عدم وجوب الوضوء مبنیا علی عدم دلیل الوجوب
فیجعل من حکم النص المذکور بطریق المجاز حیث یعتبر بعدم الوجوب المستند الی النص من مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه یحل القضاء وهو غضبان
یعنی ان النص قائم فی حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حکمه الذی هو حرمة القضاء منه وشغل القلب ایضا النص قائم فی حال عدم الغضب وشغل
القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حکمه الذی هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطریق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلیة والنصوص المطلقة للقضاء
ویجعل من حکم النص المذکور مجازا **قوله** الوجود وعند الوجود فی الاحسن ان یقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا یدل علی العلیة لجواز ان یکون
ذلک بطریق الاتفاق کلی او تلازم تعاکس او یکون المدار لازم العلة او شرطا مساویا لها فلا یفید ظن العلیة لانه احتمالان واحد وهلا احتمالات
کثیرة وتعالی فاذا وجد الدوران من غیر مانع من العلیة من معیة کما فی المتضایفین او تاخر کما فی المعلول او غیر ذلک کما فی الشرط المساوی والعادة
قاضیة بحصول الظن بل القطع بالعلیة کما اذا دعی انسان باسم یغضب فغضب ثم ترک فلم یغضب وتکرر ذلک مرة بعد اخری علم بالضرورة انه سبب
الغضب حتی ان من لا یتاتی منه النظر کالاطفال یعلمون ذلک ویتبعونه فی الطرق فیدعونه بذلک الاسم ویجاب بان النزاع انما هو فی حصول الظن بمجرد
الدوران وهو فیما ذکرتم من المثال ممنوع او لا انتفاء ظهور غیر ذلک اما لانه بحث عنه فلم یوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غایة انه
یفید تقویة الظن الحاصل من غیره وربما یقال ان هذا انکار للضروری وقدح فی التجربیات فان الاطفال یظنون به من غیر نظر واستدلال بما ذکرتم
واهل النظر کالمجمعین علی ذلک حتی کاد یجری مجری المتواتر ودوران الشئ مع الشئ آیة کون المدار علة للدایر ویجاب بان الاحکام العقلیة لا تختلف
باختلاف الاحوال الشرعیة المبنیة علی المصالح فلا بد فی بیان علیتها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فی القول بالطرد فتح لباب الجهل والسرف

فی الشرع

قوله ولا اشتراطها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس
بلزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمام صفتة وان لا ينعدم
عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد نقل في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود
والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة
المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما ذكروه من قيام النص في الحالين
من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من اوله اشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية
على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نسلم
قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث و مقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث
وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط في وجوب
الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في سببه وانما يفارقه في حاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل بالجملة لما رتب وجوب التيمم على
وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام
وفي كل ركعة والمقصود اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم واذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية
عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وعلى الثاني فانها انه من قبيل التعبير بالملزوم و
اطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او مبني على قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع لما دل
على النوم ودلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل البدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى
بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة
الى الازالة بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يستعمل سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث
في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص
والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث على حقيقته والندب عند عدم الحدث

عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايجاب في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث هذا مبني على ما عليه
البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت
يبتني هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التنزل
اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم استقرار حكم النص وهو حرمة القضاء
مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة
بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فله مقصود لعدم فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود بمعنى
لانه ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع قوله

فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا خلافا لما ذهب اليه الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية
الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والحكم للاطلاع
على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات
السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل
آخر بما تقدم التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط الحكم
او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع
بالرأي فلا يجوز شيء منه لكن اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او
شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فحاصل الامر ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء
باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا
في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا
او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة

سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وجعل البينة في الوصف شرطا لعلي الصلوة قياسا على البينة في اليتيم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط وانه انما يجوز ان يثبت بالتعليل انه وجد له اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت في الجميع سواء فانه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واصحاب الشافعي مذكور في اصول الشافعية مفصول وهذا الفصل مشهور فيما بين القوم مبسوط في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس فيه تمهيد ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص وهذا ايضا كما لم يجز رحمه فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاولى ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص وله رد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ومسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للبعض من اصول ابن الحاجب وذلك لانه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اي اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسية وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا تعديته بالراي اذ لا يجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا مما يثبت بالشبهة كالحقيقة لما روي انه نهي عن الربوا والريبة بالاجماع

على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار انه يحتمل الفضل والمساواة بناء على الجهالة ووجدنا في النسية شبهة الفضل على الحلول لان للنقد خيرا من النسية وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المعيبة بغير المعيبة لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه يثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت بسببه الجنس حرمة النسية بدلالة النص الموجب بسببه القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على صلاحيته لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبنية على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس يجوزه من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوزه من يشترط التاثير او الملائمة

قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون انه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان تكون ثلثين درهما والتحسين ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر

يعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول من قياس الى قياس اقوى وفيه ان العدول
الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك
وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على جميع التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس
يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات
في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس
على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت
الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق
على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم
القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس
الجلي شايع وبرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا تمسك به الا عند
عدم ظهور النص والاجماع **قوله** وذكر والقسمين الصحة تقارب قوى الاثر والضعف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق
تقابل القسمين اي كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي ومولانا خفاؤها
بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا
على وجه الاستحسان ثم التحقيق ان مع الرجحان ملحوظا يتعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام انه اولوية حتى
يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول مثل سؤر سباع الطير مثل البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لحلة
اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحقق ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرورة
او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اختلف في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر بالذكاة كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم

طاهر

الشبه ومنها ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه وبين الانتفاع به
ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا
قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني الملاقاة وقد قابله استحسان قوي الاثر بمعنى طهارة سورها لانها
تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون مثل
طاهر كسور الآدمي والمآل لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور لا تحترز
عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به امرا جليا وسجدة الخفاء
على المعنى من جهة يجعل تأدي السجود بالركوع قياسا وعدم تأديها استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام
السجود وذكر المأمور بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز ان يقام مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا المعنى جلي يسبق
اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى به كالسجدة الصلوتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لعينه
فيكون مطلوبا لعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي
المأمور بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب
ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع
كما يتأدى بالسجود وما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا
فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
ولهذا لا تلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة
واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه
كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة ومن واجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج
الصلوة عن السجود مع انه لم يبق لجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة
وعدم تأدية المأمور بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلناه حجة

التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع
عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي تنقسم
القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة بالصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر
او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان
واما ترجيح القياس ففي الاولين متعين لا في الثالث فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان بالجميع
الاقسام يكون باعتبار صفة الاثر لانه يشكل ما ذكر فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما
بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون
القياس جليا يعني يسبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة
للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن مرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد
الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول
من الاستحسان يترجح عليهما للصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد لتطرق الفساد ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري
الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن
والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن
فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف
النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض
بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل رجح
هذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة انه لو اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلافها لكن الصفة
مقيدة بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط
الاستحسان كذلك قوله بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكر هذا الكلام قليل

الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا تقسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ اما ثنائي او رباعي او خماسي وباعتبار
آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة
والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا
او ضرورة او قياسا خفيا فهو هنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والقياس بعينه وهو ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من
شان القياس التعدية والبواقي لا تقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون
اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات الا انه
ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر
وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في ساير التصرفات من ان
اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف
قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق
العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار
في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ فيفيد التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف
بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو
تحالف متعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام
السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت
قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس
الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم الاصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف
وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي
هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله والاستحسان ليس من تخصيص

العلة على ما توهمه النقض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي ساير الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان
وفي ساير الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل بها في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة
ولئن قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش
هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل
قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
التي ترد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق
والممانعة والمعارضة والجمهور على ان النقض اعتراض صحيح على كل التعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع
بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله
والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع
فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله**
فهو منقوض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك
فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت
النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو المعنى الذي صار الوصف علة
لاجله بالنسبة الى العلة كما ثبت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر
مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف وان التطهير الحقيقي
فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع للتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول
او هو ان لا يتعين النجاسة ولهذا كان الغسل افضل وفي التثليث توكيد لذلك وبني هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية
التثليث كراهته لكونه مكانا مشروعا فيعطل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو المنافي من العذر ودفع الحرج وفي الاخير النظر لا لعدم
قابلية للتأكيد يعني ان الخروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة للصلوة اخرى بعد خروج

الوقت فانه ذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع
حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع او رفع
الاسلام هذا بين المشايخ على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في الكشف ان هذا الوجه لا يستقيم على القول بتخصيص العلة الظاهر من
حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض
هو نقض حال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا
حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان
فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة
يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول اليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف هو منقوض بحال
الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب
الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في حال الباغي
بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع وجود
احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب واعترض من المص بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في حال
الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان المقصود انما هو
على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موثرة ويكفي في التمثيل الغرض والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين
لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة
فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك
لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم انه ذهب بعضهم الى ان النقض غير
مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا
فيصح الاعتراض بالنقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد

في انه اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فانه نوقض صورة النقض

مانع لم يبطل التعليل اما قولهم بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان وصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج
بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الآخر واما قولهم بان عدم المانع جزء العلة او شرط لها ليكون انتفاء
الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاشيا عن القول بتخصيص
العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين للتأثير لا لاثر العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون
مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع لفظي احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاولى
القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع
كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وتبين ان نسبة العام الى الافراد كنسبة العلة الى مواردها والنقض مانع معارض للعلة
شبيه التخصيص بالمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وتخلف الحكم فيها
لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان
يكون لمانع عن ثبوت الحكم والمعترض قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان لاحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف
عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبلول قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وبنوا على
تلفيقه لكنهم لما اختلفوا في تعداد الموانع اوردوا ان المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص
العلة وهو مانع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عباراتهم وجعل موانع الحكم موجبات عدم الحكم لتشمل المانع عن الحكم ومن العلة
انعقادا وتماما والصحيح في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان لم يثبت للحدث معه شيء من الاجزاء
فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم
ابتداء وتماما ودواما فمنعه في العلة في الدوام بعد التمام كما في خروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعي بيان وقد اضافوا
اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وكون استداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا عن لزوم الحكم نظرا الى انه ان اريد بالحكم القتل فهو
غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل العمد
المزهق فلا بد من مانع عن تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة

الا انه ما دام صاحب الفراش يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد امتنع ذلك
افضاؤه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي علة للاصابة والاصابة
للجراحة والجراحة سبيل للموت وهو لا يتوقف على الروح ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي
لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص
اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو ممتنع وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص
مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص
بعض المواد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز من حيث الاستعمال في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس
من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو
ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة بوجهين احدهما ان القياس بطل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود
المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة
لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم
الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه لمانع لا يكون علة ولما كان
هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الخ وتقريره
انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية
عند وجود المانع وعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه
شطر للعلة او شرط لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن تكفي
في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع اكتفاء كثيرا
ما يترك الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة
قد يكون لزيادة وصف سمي بجعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط

علة كلكل فانوا ازيد عليه الخيار ولم يبق مطلقا فلم تكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له
اصلا الا في المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف فيبقى الحكم بانتفاء جزئه او شرطه
عوض جعله اركان العلة بلحاظ وسنا بطالها كالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في
المستحاضة قوله ومنه اي ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال في التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض
بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يستقيم بعد ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من اثبات اعتبار
الوصف في الشرع ونقيضه قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح
في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث وكما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس
والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يفضي الى ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه
من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه لا … في العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا احدث معا
البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصلت حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل معنى له
مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من
اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل من وجهين احدهما انه غصب منصب المعلل اذ السائل مسترشد في موقف
الانكار فانه اذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض
ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب
وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة يلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولم يوجد
لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية
نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون بمجرد الفرق بل ببيان عدم وجود العلة في الفرع
بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع لكن لم يجب ان الشهود لما كانوا من … الجناية بالخطاء لا توجب المال الا كما
توجب المال خلفا عنه فالحاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون … لانه لا تبطل الحكم

دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
وهو ههنا … ان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب بطريق الخلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب بطريق الاصالة
ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات
هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس
وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا اسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالحة للعلية
وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلفوا في قبول
الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد من غلبة ظن
العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال
الخل مايع فيمنع الخبث كالماء فلهذا احتاج المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكر وان كان صالحا للعلية بل يكون
العلة غيره كما في قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقال لم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق
انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم
ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة ومحل كل منها
ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر المانع على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى
واقامة الحجة ولا يخفى انه لا يصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه
في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا
جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم قد يورد النقض
وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع
الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته

وقال الامام القشيري رحمه الله كلام الحسود لا يسمع ووعظه لا ينجع وان كان في معرض النصح فانه يطلع النفس ويطمع العذاب
ويظهر الشفاء ويغير الاوصاب فلذا مناسبة لاخوة يوسف في يوسف. من مجمع الانوار
في قوله انا له لناصحون

بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض ليفيد شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون
بالهدم اعني بما يهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحة مقدمة من مقدماته دليله وطلب الدليل وعدم سلامته يكون
بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد
الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند
مبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل
سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت
بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب توقف ما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد
تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض
اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول الاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنع
اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه وسمي مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض مع انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف
الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل
دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزام
الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وطلبا لما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب
حالهما واضطراب مقالتهما كل منهما والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدعى وهو مكابرة
لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان يقيم دليلا
على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة
في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم
واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل

الخصم وفي مناقضة انكاره فكيف يجتمعا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت
نفي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم لظهور انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت
عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان
على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض
الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما في كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول
علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون بنفي علية ما اثبت عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى
اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر
تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن
ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنع انما هي بعد التاثير في نفس الامر
وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير جهالة قوله
وان كان بزيادة شيء يعني زيادة تفيد تفسيرا وتغييرا لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن
كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه ايهما وهو ماخوذ من منكس الشيء ورده
الى وراءه على طريقة الاولى وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال صلوة النفل عبادة لا تجب المضي
فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول لما كان كذلك وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانه يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر
والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي يلزم منه وجوب صلوة النفل
بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة
يجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد وبلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع
وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض ان لا نسلم انه لو كان علة لعدم الوجوب

بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكره فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين
لا ينفصل احدهما عن الآخر فلان الناذر عاهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه
الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم
اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم بط لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون
الاعتراض من قبيل عدم العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه المعارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل
على ان عدم المغني في التالد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** الا ان يعني ان القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو الشمول والاستواء بخلاف المعترض
بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم
والقالب جاء بحكم مفسر هو نقيض دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا
في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر
ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا وكلامنا ههنا
تقرير كلام المص وفيه المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة
ومعارضة خالصة اما الاول فالقلب وبقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت
الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس
فليس من باب المعارضة لكن لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول
وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي
في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب
ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية فيكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب

في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية وهي المعارضة الخالصة
فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد الانواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الاول ونقده كما يقال
المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة
التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة
في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم
من قسمي العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه
قوله وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في انها ولاية
تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد وغيرهما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول
المعترض صغيرة فلا تثبت عليها ولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة
لا الصغر فما منهم من ظاهر العبارة الا انه لكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية
الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب العصبات بعد الولاد فنفي ولايته
يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة **قوله** وهو ان كون الاول صاحب فراش
صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب الغالب شبهته وحقيقة الشيء
اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهي قلب ايضا من قلبت الاناء
جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا
انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به بعض المحص
نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان
السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان الحكم المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل
لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى **قوله** والمخلص لا بد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز

من وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الاخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها
محترقة وهذا التخلص يتضمن الاضلاط لانه يجوم وهذا التخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما
مستلزما لثبوت الاخر ليصلح الاستدلال كما في النذر والشروع فكما لولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف
القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة
وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليها اعني الحاجة
الى التصرف في الولاية فان قيل قد تحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا ياكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد
البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا **قوله**
فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون قوبل بالجنس
فلا يجوز متفاضلا كالذهب بالفضة فيعارض بان العلة في الاصل جنس الثمنية دون الوزن وهذا عند الشافعي رحمه الله لان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما
جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض
اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل
شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال
الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا ويجوز ان يكون بيان علية وصف آخر
موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى الى الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف
فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون
الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فقيل هذا معتبر وهذا محل النظر لان المعلل والمعترض
اتفقا على ان العلة اما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما

يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا **قوله**
بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة لتعديه الى الارز
لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية الوصفين
المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما لا يستلزم
انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصلح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف
المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند النهاية فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة
علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخرى نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل لكل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد
الآخر لا ينافي فسادها عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول
لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما او لوقوعه بدون الترجيح **قوله**
فصل في الاعتراضات التي ترد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفي فيه بمجرد دوران الحكم مع العلة
اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية علة ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر الوثيق
والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في ايراد الممانعة
والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم الاختصاص
القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى
المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالمؤثرة كيف وقد اورد في مسئلة تثليث المسح
قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى
قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه ان يلزم المعلل
في تعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما صريحا بعبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل

فقتل بما يقتل غالبا فلانا في القصاص كما لو قتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما حمل
المعترض من عبارته على ما ليس بمراده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض
ثلث مرات وبالتعيين تعيينا مقصودا من جهة الصايم والسايل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون
بقصد الصايم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان
يلزم المعلل بتعليله ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا استحقاق اباحة فيوجب
الضمان كما في الغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات
لشهرته فالسايل يسلم المسألة المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة على ما ينتج مع
المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل
والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسايل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى
داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية يتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون
العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول
بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسايل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام
ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية وقد التزمه السايل
فظهر بما ذكرنا ان النص لو اورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة
لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال اذا تقرر
فيما الفرض بالربع واكثر ان قدر بالاقل من الربع واتحاد ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرير والنقض الوارد في المسح لكن
انما يرد على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله
بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد فيه من التكرار واما المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع
يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب **قوله** على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح

للغسل

وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس اعتراضا آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله**
الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع
نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل
فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرايط القياس اذ من شروط القياس امكان
الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة بالمسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان
ليس طهارة بالمسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل
كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع
كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السايل صدقه على كفارة الصوم
فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال
بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا
او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جايز وكذا بيع القفيز بالقفيزين كون
معلوم احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانهما لا يدخل
تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد الشقين **قوله** وان اوعينه
الى ان اوجبت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل
احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس
تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث
فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة او النسخ
لا ان يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتهذيب الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام
نوع تغيير وتهذيب بادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيها النية فيعترض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها

الاستنجاء

تطهيران

حكميان فله بر والنفس بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن وروو المناقضه ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضه

والالزوم المناقضه بعد ايرادها ممكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولا بقاء النكاح معلق على قوله لا لجاب

الفرقه وعدل عن العبارات لقطع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد

بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العده وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وصحيح

صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل

فيه فاه فاسد وضع نعم لو قيل النكاح جنس على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان الاستدلال

بها اسميا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد ولكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة

نقيض ما يقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما لو احج بنية مطلقة لان

مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا احتمل

المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس فيه فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه

بل بمعنى انه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان

فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف

مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين

من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك

ان الخطر يقتضي كثرة الاحتياج بالاطلاق والتوسعة لا يناسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء

والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فمن ثم يناسب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه ينافي

ما يقتضيه من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم

طهارتان للصلوة فكيف افترقا والمالكي في التيمم بينا ان مراده بالكلام الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية بل نقض

ويرد نقض بتطهير البدن او الثوب من النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء

قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انها تطهير

حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال فهذا الاتيان بالماء وعلاقة بها تمام

عليها امر تعبدي اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف

تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير بالماء يدفع الحدث

وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه منزل ونقض ما له اللطهارة في اصل محصل ازالة النجاسة

حقيقة كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث في نفسه لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم

ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان ازالة نجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية

فلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولهذا كان لهم في اشتراط النية طريقة

اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله الوضوء

نور على نور وكل قربة مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة اشار الى

الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان

اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة

بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مأمور بالغسل

وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير

فتاهب معناه تاهب له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لها لكن قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء

المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود والمقصود حصول الطهارة على تحصل

بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في

مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به

عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة

فان المقصود هو التمكن من الجمع بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة
غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الراس بذلك لما في غسله من الحرج
الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة
الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث
فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا او دفعا للحرج فان قلت هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه
لا يفيد الاستغناء عن النية في الوضوء على التثنية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد
بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع
فازالتها والتطهر عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت
النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يجوز بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود
الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا ومنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظاهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومظنة
لسهولة الغسل امر معقول الثاني معقول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالجنابة والحيض فانه قليل
الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلام
فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة
فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية
ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام محرر الكلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس
غير السبيلين على السبيلين في الحكم لكون الخارج النجس سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون الاصل معقول المعنى واما
على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس ساير المايعات على الماء في دفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث
اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال

الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان ينجس اليد والوجه بخروج النجاسة
من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك
العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو
المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل
في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث
انما صح باعتبار انها مايعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انه مطهر للمحل اي مغير
له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي
جعل الماء مطهرا اعني الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوصف عين النجاسة ليزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية
الى ساير المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى ساير المايعات لجامع القلع والازالة الحسية
ولا يخفى ان هذا انما يتمشى على ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا على ان تطهير النجاسة
الحكمية معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو
لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا لزم
صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره وجب ان يبين حتى ان ينظر انه هل يوجد في ساير المايعات ام لا على انه
لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد
الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله
ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان
المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة
باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص

والمنصوص واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى
في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية يدل على ان خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة وهذا
القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي
ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة
الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب
البعض من اتصاف جميع البدن بالنجاسة بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بجميع الذات كما في السميع والبصير والعالم
بحسب الماء على اثار الجنب او المحدث ملاقات الفروج والحاجة بل السريان الى جميع البدن حجة على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل
معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية مع ان البدن متصف بالحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة
بحكم الشرع واما ثالثا فلانه ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة
فذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات
بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين واما يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء
الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما يثبت في ضمن تعدية حكم معقول
هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كالتساوي الجيد مع الرديء في باب الربوا تعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع
مع التفاضل واباحته عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين
حدث يرتفع بغسل الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد عليه الاشكال بقول المص
حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال
المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم
لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى لا يدرك العقل
معناه اي علته او يدرك معنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء

معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل
الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا الفائدة فان مقصود الاصولي
ليس معرفة فروع الاحكام وكفى في توضيح المطالب ايراد مثال او مثالين **قوله فصل** في انتقال القايس في قياسه من كلام الى
اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم
فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم اذ لو كان لاثبات حكم
اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس
خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم
جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات
المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث
الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت
بعلة القياس **قوله** يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وادابهم في البحث كيلا يطول
الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات
حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوز الانتقال
لطال المناظرة بانتقال كل منهما من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب والقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال
لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى اخر لا الى نهاية نعم لو اشتغل في نقوض
الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل جواب عن تمسك
الفريق الاول وتقريره ان الكلام هنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل انتقل الى دليل اخر اما اذا صح دليله وكان في حجج
المعترض فايدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عم
فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل

ابطال حياة الاتى الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة بعد اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله
خلوا عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن والشمس منبع روح العالم
لاضائتها به والاظلام بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله**
فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين بمقابلها فيتطلع تخصار
الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا اعتبر التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن
الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رح في كل شيء اي كل امر نفيا كان ن
او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل
ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود وان لم يكن حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم
وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده
او عدمه في زمان ولم يظن منافاته بغير بزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا تراسل العقلاء الى اهليهم وبلادهم لما كانوا اشتا تهرتهم
ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون ما يقتضي زمانا من التجارات في القرض والديون والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة
في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ
واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عم وبقاء شريعته ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من
الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد اجيب عن الاول
بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو
في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عم وفي شريعة نبينا عم الاحاديث الدالة على
انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حياته عم فهو الاستصحاب
لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شريعة موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم
للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية

على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل
الاستمتاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندا الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض
لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وههنا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء
ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن والا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم
لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث
شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة
والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق
الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله فكذا هنا
فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم
ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون
الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل ما حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق فلنا بل لالزام
المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس
بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم
بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة
اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه
ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واما ان
لا قائل بان التعليل بالنفي اصلا لحج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حجة بعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد
بمنزلة الاقيسة الطردية ونحوها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو
استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم

او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فتأمل
لاحد القياسين لا حجة برأسها. قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها
الا بالترجيح اورد بعقبها عقيب مباحث الادلة ثم مباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث
يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع
واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض
وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما وللقائل ان يقول ان اريد باقتضاء احدهما
عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل
المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وبعده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد
منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا
ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال
النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح او لا مانع من ذلك
والحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين
والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي
لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه والشرط ان يكون ما به الترجيح تابعا لا يقوى احدهما
غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة لاحد المثلين
على الآخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة
بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام
السرخسي رح لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لانها
لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عم للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فجعل ارجح زيادة عليه

فضلا قليلا يكون تبعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون
او لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر انه جعله بمنزلة الجودة او من جملة ما في حكم العدم على ما يجب اليه المعنى لانه
يتحقق مع التبعية قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا
في القوة او لا وعلى كلا التقديرين اما ان يكون لاحدهما زيادة بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية
معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين
في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين
فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض
بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قرائتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة غير مشهورة كالمشهور
والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل
تعارض المتساويين بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار التخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل
بالدليلين ويجب المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي ان يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه
قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر
وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع يخالف قطعيا وانه لا ترتيب بين القياس
وقول الصحابة بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس
يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال
الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام
له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين

وما روت عائشة رضي الله عنها صلاة النهار ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا
بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان
لا يترجح الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس او لا تترجح بالكثرة ويلزم
من هذا ترجح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية او اصح وكذا ترجح السنة والقياس على حديثين وهذا
بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز
تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز
تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان
يعتبر بمنزلة التابع للاقوى فيترجح به بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان مشتبهان فطلان
ووقع العمل بالآخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي رحمه **قوله** لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس
المراد ان تعارض الدليلين وتناقض النقيضين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية
من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالنقيضين وانما المراد زمان نسبة النقيضين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم
الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل
المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى التخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم
ولا شك ان الدليلين المتعارضين لا يصدران من الشارع الا كذلك **قوله** كما في سؤر الحمار فيبقى الشك في الطهارة لتعارض الآثار
في ذلك على ما روي عن ابن عمر رضه وابن عباس رضه وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر
قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر المخالط
اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اوثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين
وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر المخالط للعاب
المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان

دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من
اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين
والمتيقن بعدنا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم فيه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى
للطهورية الا هذا فيكون اعمالا لاحد الدليلين بالكلية لا تقرير الاصول واذا لم يكن بد من ان يعدل عن الاصل من وجه امتناع
الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهمال احد الدليلين
بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المص
حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزول
الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الضم
بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهكذا الحكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط الاختلاف في الطهارة
والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر وكذا الاشكال في طهارته من جهة تجاذب الحرمة
الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان البلوى دون بلوى الهرة لمداخلتها المضايق
فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة
سؤره فبقي امرا مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يحتاج الى التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا وهو كما بين
آيتين او قرائتين في آية واحدة كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية
غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب
وماء شن بارد وقول زهير لعب الزمان بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول
الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض
بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة
وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم

[illegible]

الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما
في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدة التحذير عن الاسراف المنهي اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت
على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد وكانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعتبر هو الغسل
هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عم والصحابة رض
كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ الاسالة بدون الاصابة [illegible] وان المقصود من الوضوء
هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا ففي اسناد الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل
للطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان
ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع المحاذرة شيئا الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين
احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين مدعيين لحجتيهما وثانيهما
التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم وفي موضع آخر بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد
والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفايدة اذ فايدة اليمين المشروعة تحقيق البر او الصدق
وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي نفتها
الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته
اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت
كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك
لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر وبذلك يندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة
من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في الربط للعقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين
بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فليسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني

فهو في الآية مجاز لا محالة على ان معقد القلب [illegible] اعتقاد و[illegible] ربط بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح
في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا تعلق
بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ولا سيما في ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث
ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة
فلا تكرار وذكر الصدر في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس
في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تعرض لها لا نفيا ولا اثباتا
فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثباتها في الغموس المراد منها
الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثباتها في المعقودة وفسر المؤاخذة هنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة
بالكفارة وفي الغموس بالاثم ونفي اللغو المؤاخذة اصلا الا ان المص حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على
ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة
انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وذلك الاثم ثم اجيب بالمنع بل هو تفسير على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي او احصل الاثم باليمين
المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللايق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم بكذا ولكن يؤاخذكم
بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام
في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة
على الدنيوية والاخروية ليس بحسب اشتراك اللفظ او الاختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القايلين بعموم
الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم بشيء من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة
والمعقودة عند الحنث قوله بالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر
سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن فقوله مفهوم الغاية
متفق عليه ويحتمل انه يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عنه بعدم رفع الآية

الحل بل جعلها غاية مجوزًا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فان في القراءة
على تطهرن اي اغتسلن دلالة على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز اطلاقا
للملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض
ويكون قوله ولا تقربوهن من الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله
فيحمل عليه قراءة التشديد اذ في الانقطاع على ما دون العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل توضأن او تبين ان
الى ان يصير اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة
فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل
عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله ليس ابعد من ذلك لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي
ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصوص المفيدة للمحرم والمبيح والى
هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان لو ورد اي ان كان قد ورد او على تقدير ان ورد في الزمان
الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل
متقدما على ورود النصين المحرم والمبيح ليس بمعلوم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد يكون وقد لا يكون وبهذا تبين ان تقرير الدليل موجه
لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة
على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس
بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا شك في ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء
على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص عينيا بتكرر النسخ معناه انه تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان
تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشار الى مسألة حكم
الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل
المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فلهذا قال الشيخ الذي

لا يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسألة انما هي لبيان حكم الافعال
قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه
الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف
عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي العقل
فيها فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه
فواجب ان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه
المسألة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل
قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام واذا تقرر هذا فنقول على المبيح ان اردت بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك
فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح
في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا كان عبثا خاليا
عن الحكمة وهو نقص وجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم
من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم
لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان
فكيف يجزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة
معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل
بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك
فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الكلام فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه
على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا
ينافي

عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما التوقف فقد فسرناه بعدم الحكم وثانيا بعدم العلم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت
الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما اوله واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا ندري انه الحكم الحظر
او الاباحة وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فيبطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف
والقول بانه سمي توقفا باعتبار العمل يعني انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدم
والتكليف بالمحال جائز عنده فلا توقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز
تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز
التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو مبني على مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع
في حكم الله فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع
في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من
ذلك كما في افعال البهائم واعترض المص عليه ظ وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل اي ان للعقل حكما في
الافعال قبل البعثة فح لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع بها لما فيها من امارة المفسدة
واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشا هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع
وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل صفة حسن ولا قبح
كالاكل الغير المضر للجائع هل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم
يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج
في فعله او تركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله اي ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج
في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل
الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم
العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام فبطل لانا نعلم قطعا ان لله في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض

بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث
وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا
يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب
التوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان ولقائل ان
يقول آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة فالمثبت اولى اذ لو جعل
النافي اولى يلزم منه تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض
الجرح والتعديل بجعل التعديل اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد ومن عيسى بن ابان
ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد ذكر بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا
احتاج المص الى بيان ضابط فيه نفيا واثباتا وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت
مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية
يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت اي علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل
والا ينظر فيه ليتبين واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كان زيد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي تم بعث
ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله محرم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة
للمستغفري وامافي القياس فلا يجمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم بعد شهادة قلبه
اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد حكم معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة
الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه فكل واحد يعني لما كان المجتهد بكل واحد
من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول
ضرورة ان الحق واحد لا غير كان لكل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا خلاف النصين
فان الحق فيهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ ما يقع به الترجيح كثير يكون بعضها مما يختلف

لا سيما وجوه الترجيح في النقل والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما تتضمنه
الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد
مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني في موضع الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي
الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر
قال رسول الله صلعم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح
ما وافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او امر
خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المص هاهنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف
غلبة الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء
مطلقا ترجيح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع
ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فترجيح تاثير جنس
العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من راجحين على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح فتقدم
المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي
المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح فيه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا
معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السالفة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر
امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي القوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس كما مر في القياس والاستحسان
من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان
القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها انما تقوم حجة بالعدالة
لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما الشرط العدالة لظهور جانب الصدق وقد تقدم ان العدالة
مما لا يحتمل بالشدة والضعف لانه ان الانزجار من جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا كما في مسئلة طول الحرة الى الغناء القدرة

على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي
له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك
بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية من الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على
نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه
يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء حكم الابتداء
وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع
الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من
اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر
بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا
جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس
مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم   وتضييع الماء اشارة الى وجهين ضعيفين
في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق ابطال
صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع
عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع
عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب
وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لا انه ينقل من الحرية الى الرق ومثله العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحي الثاني ان وصف
ارقاق الماء مع الاستغناء غير منعكس لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا
على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد   وكذا في نكاح الامة الكتابية فانه
لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في   نكاح الامة

على الحق وكذا للكفر كان نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر بعوى المنع ككفر المجوسية فلم يجز للمسلم واما الثاني فلما ترى
ارتفاق الملك مع الاستغناء آه في الضرورة قدرا تعنت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد
المسلم وعلى الحرة الكتابية وعند ابن عباس اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التضييق دون التحريم
فان قلت هذا لا يستقيم في المراة فان حلها يبنى على المملوكية والرق يزيدها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده
حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطي بملك
اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيئا واما في المقارنة فغلبت
الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق
وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان
مختلفتان متعددتان حقيقة لا تقترنان واحدة يجوز التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة
بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا كاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لطلاق
لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتثليث بالنسبة
انما هو بجود تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لانه جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض
بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجي لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض وكما في مسح الراس يعني على تقدير
تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان
الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان
الصلوة والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا اشتراط نية التعيين في الايمان بالله بان يعني
انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح النص
وقع على الايمان بالفتح جمع يمين المتوهم كالتصدق بالنصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج تحقيقا
للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة

لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا تقريبا وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث
الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة
والحاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها
جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيترجح على تاثير وصف الركنية في التثليث
لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة من جهة كما يحصل للخبر
بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف
على الحكم لانها بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف
وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسي انما هو
نوع من هذه الانواع اذا قرره في مسئلة الاول وتبين به امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه وقال المص اذا كان التاثير بحسب
اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو يستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات يستلزم كثرة شهادة الاصل
واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولهذا قال هو قريب
من الثاني الرابع العكس معنى الاطراد في العلة كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم
كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث
يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد
الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس مرتب لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا
مبيع معين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف
حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في العرف هي النقود وهي لا تتعين في العقود
فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم
كبيع اناء فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين

ام خرج عند البيع زفادبر الحكم معها اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم العرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان
قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال فليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل
مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قوله كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان السلم اوان كل بيع متعين فيه
المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في المجلس ثم اختلفوا
في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد ويتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون
مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من جهة الحرج لما فيه
من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما
كذا في المحيط مثله التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر
الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي
حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقوم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب
وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بامر راجع الى وصف يقوم بحسب ذاته او اجزائه والآخر بامر راجع الى الوصف
يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال
ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فلا ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة وذكروا له
اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة
او طبخ او خبز بحيث يتبدل به اسم المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم لا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى
اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات
وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه
ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق صورتها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه

حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار
هالكا يعني ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثبوت لهذه الصفة مثلا ومنها ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات
القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب مثل هذا كثير
في باب الميراث كما ختم مباحث الادلة الفقهية بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات
المقبول بالترجيحات المردودة والمذكور منها اربعة الاول الترجيح بغلبة الاشباه الى فاتر ذ زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح
بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب
القياس بمعنى الوصف وموثرته وتاثيره لا بصورته بان يتكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف او يقل اجزائه وايضا الوصف مستنبط
من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص
بل عند الشافعي تقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملائمة ولم لا يجوز
ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في عدم المؤثر وان كان الآخر
الكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله على ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل ان الكلمة والمراد بكون
معنى واحدا لا اجزاء له انه لا كل دليل بمعنى ان الترجيح بقوة الاثر وذلك مما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير
اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا
للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يتعلل بان الترجيح
بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن
خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود
المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لانا نقول العلة مترجح بالزيادة من جنسها
اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستحق بالتعصيب فيكون مثل الاخ
لاب وام مع الاخ لام بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية

والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب
لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها
جنس واحد تاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف الا يرى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يرجح الام سببا
للاستحقاق بالفرضية ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت من جهة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ
حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة وللتقارب [illegible] بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر عند ... اي تعرض في الشرح للتواتر حاصل
الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان
المرجح هو القوة لا الكثرة غاية انه ان القوة حصلت بالكثرة والا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في علل الافعال بخلاف خبر سائر
كان المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل
الترجيح ولا القياس بقياس آخر يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة لكان من كثرة الاصول
لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة
لا الاصل وعلى هذا ينبغي ان كل ما يصلح علة للاستقلال على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح
مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم
ترجيحها بكثرة العلة يعني ان يسقط الآخر وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على ... واحد جراحات من جهة فان
الدية عليهما نصفان فان قيل ... لم يعتبر الكثرة من جهة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات
كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بتعددها وجعل الجميع
بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب
النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس
لان كل جزء من اجزاء سهميهما مستقل في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح
للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا

لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك
فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية تتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان
وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة
على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء
من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه
يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل
تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة
حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه
بمعانيه لغة وشرعا اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني
والبيان اللهم الا ان يعرف بحسب السليقة واما شرعا فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء
احد منكم من الغائط ان المراد الحدث وان علة الحكم وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص
والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك
ولا حاجة الى ان هذا معنى بل معرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواضعها بحيث يتمكن من
الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها
وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال
الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري
ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص
والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع

ايضا انه لابد من معرفة ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه او يدل وح ذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطاء اجر الكد واليه ذهب طايفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طايفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص لهم اي للقائلين بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل ثم

بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فايدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظ ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطاء جهة الكعبة واللازم بط لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق مستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو مح اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده منهم واحب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية هو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا يفضي سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما الحكم عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقيقة الا ان التعيين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اوليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت للحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه

من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا يمنع سقوط الاجتهاد بدليل
على ذكر ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبتغي عذره بادنى
طلب وعلى هذا ابو والاعتراض   ولنا اجمع على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة
الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تع ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى وجه الاستدلال ان داود عم
حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث
حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع
عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان لكل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي
الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز
خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون
اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله تع وكلا اتينا حكما وعلما فانه
يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عم غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا
حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل
الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والامر يصح الاستدلال به على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم
مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية المعتبرة والنزاع في الصحة ولو كان الخلاف
في اتحاد الحق او تعدده جاز في الجميع فانه اجماع على اتحاد الحق الا انه لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا
او صحيحا او فاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم
ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين يفضي الى
الشريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بموجب النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لوضوحهم في العموم

على السواء ولا يخفى انتفاءه هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص
واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى العامي ولم يلزم تقليد
مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا   والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع
وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا
الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تع او خطاء والتكليف بعقيدة الاجر ووجوب العمل
بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امر به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به
ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تع كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد
لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا
يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون
العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع   ودل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب انه لو كان كل مجتهد
مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بمخالفته لاصابتهما جميعا في جهة القبلة   وهو وجه الله تعالى المقصود
من الجهة التي رضيها الله تعالى امر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة   وعند البعض مصيب ابتداء
بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يعتني في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تناقض الخطاب الاحكام
مع رعاية الشرائط بقدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تع اجتهاد داود عم بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان
مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عم باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا
وخطاء وقوله تعالى انه لا دلالة في اثناء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيحتاج بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما
لما كان لذكرهما في هذا المقام فايدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة   وتنقص اجر المخطئ في الاجتهاد

بقوله عم اذا اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه يخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فكان
ثوابه نصف ثواب المصيب لانه صواب ايضا لكن لم يتوفر على الاجر في الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد
وامتثال الامر   واما قوله عم القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء فتمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عم
وان اخطأ فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تع لولا كتاب من الله
سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا تعذب اهل بدر او ان تحل لهم الغنائم او لا تعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقدم النهي لمسكم
عذاب عظيم في ابتاع الاجتهاد الخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كانوا مصيبين لما استحقوا اثم بناء العذاب العظيم لوجوب امتثال الامر
في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه
واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق
الحكم باباحة الغنائم والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير متحقق
لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الثاني
لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان
الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع
وهو سبق الكتاب   والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل
الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة
في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد فهو لكونه مبنيا على انه ترك الصواب
بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها
واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه ووجود الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ
ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية فان لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة
الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا تصحيح كل من القولين

القسم الثاني

من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد قدم تعريف الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا
على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم
بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب
الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات
الى حكم مفيدا للاكثر مفهوم واصرح تحمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض
مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له
وانما الغرض تحصيل الباب اجمالا ليكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما ان يتعلق بشيء بحيث يكون اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة
لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث لنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد
الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ
وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون
احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعي ففرض او ظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة
والا فنفل ومندوب والثاني فان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة ومقابله عزيمة او مجاز
والحقيقة اما ان يكون اولى واحق من الرخصة اولى والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان
حكما بتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة
فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة   ومن اي الحاكم هو الله تع فان [illegible] الحكم [illegible] يحتمل الخطاء
فكيف ينسب الى الله قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تع الا انه لا يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي
لا يحتمل البطلان وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهر او هو معفو عنه في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلاة واجبة
فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو
مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا [illegible] فيما هو صفة فعل

المكلف كالوجوب ونحوه وحينئذ هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او مانع لذلك واما فائدته
اثر فعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم
فليس ههنا ما يصلح المحكوم به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية
ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما فيه التكليف ففي الاباحة ليست
كذلك قلت اراد ما فيه التكليف وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم مع انه المشابه في الاصطلاح
فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه اثر ثابت بفعل المكلف
لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكما اسناد الثابت بخطابه على ان قولهم الحكم
اما ان لا يكون حكما يتعلق لشيء بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم الاسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب والاثر
فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر بما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف كما
هو لا الى الاجماع والقياس في جعل الوجوب والملك وغير ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر ان الحق ان اطلاق
الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا
بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع   والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه
المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة
كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وتقييد الاعتبار بالاولى لانه قد يعتبر في الصحة الثواب
وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض
متعلقة بالدنيا والاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكم اخروية ثم لا يخفى ان
التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا لدائرا بين النفي والاثبات الا بحسب
الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا نعم بالشروع تحصل بادائها تفريغ الذمة واما باعتبار الصحة
في حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف البتة   وفي المعاملات الاختصاصات

اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل
المتعلق ايضا بالمقصود الدنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه
فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا
بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان هذا ونحو ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى
صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشيء بشيء
تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق
البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه
فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا
الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا
باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون
معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال
في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف
كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان فان ما ليس بصحيح وهذا اصطلاح
لا مشاحة فيه للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابله الفساد
بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا الا انه
يترتب الاثر عليه ثم على ما ذكر النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ   فالفعل
فرض الشارع الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي هو الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي
في اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم راجع الى الفعل اولا وبالذات وبواسطته الى الحكم ولذا بعضهم قد يعرف الفرض والواجب

والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او
على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم منع حقيقة كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح
استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين
ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية والتعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون
التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا او نسلم فمعنى الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت فيكون الوجوب
والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت
هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم
الغير الاصلي اعني الذي يبتنى على اعذار العباد ايضا متصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى
للتخصيص بالحكم الاصلي   فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او
اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلايل
الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان متأولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مثله من سيرة
السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن متأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن
الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة
الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي ويلزم للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه صح انه يجوز العفو وعند
المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى   والشافعي لم يفرق بين الفرض
والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت
بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم
ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت
ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما

او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم
امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا يرى الى قولهم الفرض اي المفروض
المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة
والوجيب والوجبان ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل
الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد
يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو   والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من
السنة كذا يحمل الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عم وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام
يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة
المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص
بالنبي عم ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي والاصحاب في ان الجد من القراين في الشرع
ينصرف الى سنة النبي عم للعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقوله او بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن
ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة   والنفل يثاب فاعله
اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه وحكمه حكم النفل وبعضهم يعرفه وارد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات في قراءة الصلوة
فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا
فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالتاخير فلما بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب
تاركه ذكره ابو اليسر والنفل في الحنفي الزوايد لانها صارت فريضة من فضلة صلوة كما في الدين وفي سنة النبي عم بخلاف النفل

وسوى النفل لا يلزم بالشروع عندنا اي الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه
فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات لتحقق معنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولهذا
يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه لتحقق معنى التخيير ويلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا
فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع
فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب القضاء فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم اي
الاتمام ابطال المؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا
فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض
للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني
ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة
المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب فان قيل صحة
الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة فلو توقف هي عليها لزم الدور
لانا نقول هو دور معية يثبت للمتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا
يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا
قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة
يتوقف على تحقق الجزء الاول الاصلي وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة
لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني
لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالانعقاد
والاحتياط ونحو ذلك بان يقيل عن حالة انشاء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الفوت
منه لا يبطل بجعل العبادة بل كانها بعذر عن تمام عبادة الحي للدلائل على كونه عبادة فان قيل يجب ان صيانة المؤدى يقتضي

لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي
صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادة وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما لانه لا يحتمل
البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية لا
فعلا فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده
واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء
الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى والحرام قد يضاف الى الفعل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة
والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة
وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية
المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة
لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه
وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما يقال للغلام لا تشرب
هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء من الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان
يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج
العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان
تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا وكالام حاصل هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقل عن معناه اللغوي
الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنا كحرمة
الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك البعض في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ان
يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ان يكون منشأ الحرمة غير ذلك
المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة

بان يا كله ما لكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل
والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا عن قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار بحسن نسبة الحرمة واضافتها فيها
الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الحال بل
فيه بان يراد بالميتة اكلها على ما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اضيف
الحرمة فيه الى المحل لكونه على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشاء
لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية بحمل تأنا
على حذف المضاف اي اهل القرية وتانيا على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متغايران وذكر في الاسرار
ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببها كما يقال
جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير
لان الحرمة هناك لاحترام المالك   وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
ومعنى القرب الى الحرام انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب يستحق العقوبة
بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رحمه الله المكروه
كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما
والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا   واما الثاني
من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي
واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب
وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي والايجاب لتغاير الاعتبار ولان الرخصة ليست حكما اصليا
بشيء من الاعتبار اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق
الرخصة والحق انه مما تفرد به المص رحمه الله وهو مخالف لاصطلاح القوم ولا تاوقع فيه لاضطراب النظم الحاصر والمأكون الرخصة

ما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها نعم اصحاب
الشافعي ان الرخصة ما شرع من الاحكام للعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا
وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخ التحريم او تخصيصا
من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة
بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير من الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة
على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر مع قيام المحرم   وهي اما
فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل بمعنى قبل ورود الرخصة واما بعده فقد تكون العزيمة حراما كالصوم للمريض
اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها
لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وح لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني فلانها
فلان الحكم الاصلي لو كان تحريما او كراهة لكان الطرف المقابل له اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد او للمناسب
للعذر هو التيسير والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون مقابله
الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة او مساويا فلا يكون
مباحا ولا مرجوحا فلا يكون حراما ومكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكر المص وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم
ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كالاكل حالة المخمصة خوف تلف
نفسه واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كاجراء كلمة
الكفر على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء
على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاعذار لا نم الا في العزيمة في جميع ذلك هو الحرمة
الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك

كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل
الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كون الحرمة الا ان يرفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة
تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها
ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والنفل ونحوها   اما الاولى فالتنبيه على قيام
المحرم لكلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة فيلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال
المراد بالاستباحة هاهنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة
والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالواجب في قوله
بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام لا يكون
بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها تكون
سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفلا او سنة كونها مقيدة به فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مقيدة به كحالة الخوف
مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان
وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب
بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب
كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف تنتفي تابعية الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات
جاز تراخي الحكم عنها ولما ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي مثلا
سقوط الحرمة بقيامها ودوام بروامها   لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجها من البدن
حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب واما ان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى
حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد فقال رسول الله عم
قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله

واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له   وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل
كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويبيح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تع
انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق العبد لا يفوت الا صورة
لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات
ومعناها يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب
عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض
وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل
الميتة حتى مات   والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكر فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي ووقع فيه صاحب
الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده في قول واحد عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير خلاف
رواية   بخلاف الفصل الاول الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره
الظالم والمكره في الصوم مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر   من الاصر وهو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من المضي
اي جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثلا لما كانت في شرائعهم من الاشياء
الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك
مما كان في الشرائع السالفة من حيث انها كانت واجبة على من قبلنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت
بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا
دليل على صحة تسميته رخصة ودليل كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا ولم يبق واما الثاني فلانه لم يبق
مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي
يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير   من حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث ان في القسم الثاني ايضا سقط الحكم

ان يكون مجازا قلت لا بل تراخي بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب الا انه بقي مشروعا في الجملة
بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة
كقول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد
السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبهة لحقيقة الرخصة فان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون
السلم حكما غير اصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لباعه مساويه
من غيره وكيس في الثمن وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حالة الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام
رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كان اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم
لم يتناول حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان
الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج
من الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه
لم يحرم ويحتمل ان يكون منصوبا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في
حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا من حكم التفصيل لا من حكم التحريم لان المقصود
بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لانه تعالى منزه فان قيل ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
لانا نقول هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب عن المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة
في قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمواخذة قلت
يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ تعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة
واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات
النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية فيه

وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تع ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف الهلاك بالامتناع فوات
النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض والمراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب
من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن روى ان عمر رض الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت
عمر رض ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عم فقال
انه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هو اشارة الى الصلاة المقصورة او الى قصر الصلاة وانما انث
باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان تقبل الشرايع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى
ابن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رض فيما اقتصار الناس للصلاة اليوم وانما قال الله تع ان خفتم ان يفتنكم الذين
ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكر ذلك لرسول الله عم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رض وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاد استصحاب
وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والخصم ابو حنيفة
وانما سال حتى لو جعل سؤال عمر رض دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم عند عدم الشرط اذ لو كان لما اشكل عليه
لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال
بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية فان الغالب
من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه
خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط
لغوا وان في اية الكتابة المعلوم بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر المراد قصر
الاحوال كما لا يجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف وانه كالمجمع على ان الاية
في قصر اجزاء الصلاة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين

المحتاج للتمليك ومن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن
رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر
فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر
وبين ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة
كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء
لان النفل اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين
للرفق فلا فايدة في التخيير واما فيه الثواب بما يكون بادا الفرض كجاز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا
طول احد الجزئين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى
ان المراد بما يتم الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه في ترتب الشيء الآخر لا الايجاب كما في العلل
العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فلا يمنع
وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل على جواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بعدم الصلوة ثم بعدما فسر الركن
الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه يتغير بالآخر مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر
للعرض وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن
لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا
عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى
كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان في غاية الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه
كان شبيها بالامر الخارج يسمى زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية
كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس
من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته

٢٠٦

حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت عند تمثيله من ذلك بالانسان وامعنا به ليس بسديد لان الجزء المنخفض الذي يكون اليد
جزء منه لا شك انه ينتفي بانتفائه غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير معتبر اذ التحقيق ان شيئا
من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة
وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المنخفض
ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يتمسك في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار
في الشيء بحيث يصير بمنزلة الجزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد ولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم
واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز
على ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله اراد في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة
وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليه وتاثيره
فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة
الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح ونحو ذلك ومعنى العلة اسما ان يكون موضوعة في الشرع لاجل
الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم
من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتل بالرمي مع تحقق الوسايط
فباعتبار حصول الامور الثلثة للعلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان
اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى
او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة شرطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة
فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما ومعنى وحكما
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما
لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام

العلة حكما فقط وبنة في آخر كلام على ان المراد بالوصف الذي شبه العلل في العلة معنى فقط لانه جزء العلة المحقق التاثير مع عدم اضافة
الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما سيعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل
فنقول لا بد من مقارنة لانه لا نزاع في تقدم العلة على المعلول لاحتياجه اليها وسبق العدم بالعلية بالذات ولا في مقارنة العلة
العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولا بطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل والحس
وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وذهب القاضي ابي اليسر
وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند العقل بعدم المقارنة ان يجعل الحكم العلة ومتصلا بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء الحكم
العلل تثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها والاقتران انما
يخالف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت
الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن
الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان
بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو اللازم
ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم ولو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة
فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه
فانها كلمات لا يتصور حدوث حروف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها
ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ كالمعلق بالشرط على ما مر في اقسام الشرط فان
الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق
قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما على ما ذكر في آخر فصل مفهوم المخالفة في القياس

ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع باظهاره في الحكم دون السبب
الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف
المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في الحقيقة اعني العلة
اسما ومعنى وحكما والبيع بشرط لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع ولولا كونه علة لما كانت
العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة
لا سبب وذلك انه اذا زال المانع باذن المالك في بيع الفضولي ومضى مدة الخيار او تخيير من له الخيار في بيع الخيار
يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة
لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة
في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب ولهذا
انعقدت لا من كونها علة والحق فيه مشابهة العلة للسبب على انه يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا
الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة
رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى ملك المشتري المبيع بزوائده فكانه لم يتخلل هناك
تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه يتراخى الحكم الى وجود الوصف من حيث
وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الاصل مانع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الايجاب موقوف
على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على الواسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه
بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على انه
مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكره في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا او كانت
علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي
في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل انه ما يفضي الى الحكم

ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة وان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض في الاصل وله شبه
الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمشي
بالهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان كون الاجارة منعقدة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح
بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار في غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة انما يثبت من غرة رمضان حتى لو قال
آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا شبه الاسباب والذي ذهب
اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان
صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حال
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره
فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فتشبه الاسباب لان الاضافة المعتبرة كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة
الحقيقية اولى ولهذا انتقض وقوع الطلاق في ما بين مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب وكذا النصاب علة لوجوب
الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم متراخي الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول
مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة يشبه الاسباب لانها ليست
مما يفارقها الحكم من غير تراخ فصح يكون علة غير شبيه بالاسباب وهذا معنى قوله ولم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود
النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية
مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى
قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شري القريب لانه انما يكون
كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة
وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول والحق ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار

وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت بان النماء الذي
يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه مع ان النماء
الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مع اسامة الغنى بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا بالمال تابعا لم يجعل جزء
علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء علة حقيقية
العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لان السرقة علة
اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه
العلية يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله لو كان النماء سببا مستقلا الخ وانما قال سببا مستقلا اي منفصلا عن النصاب لانه لو كان
علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الكل لا توجب كون الشرط سببا حقيقيا وبهذا تبين
ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة
بنفسها وبهذا اندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا
حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب الخ وانما بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهة
بالاسباب بل يوجبها على ما يجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله
بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالنصاب لانا نقول انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن ما يتراخى
عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون
في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب لانه
انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم
عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان النماء شبيه
العلية فهو يوجب في النصاب شبهة السببية على ما مر وغير اخفى هذا الكلام الى ما نقلنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث
لا يوجب شبه الاسباب كما في البيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه انما المراد التراخي الى وصف لم يحدث به وفي البيع التراخي

اما هو الى بحدوث زوال المانع لا الى الوصف فان قلت فتول المصنف الشرطيه الثانيه والثالثه لكن الثانيه ليس بعلة حقيقة
والنهار لا تجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الشرطيتين في الشرطيتين تلازم مساو فنفي
كل منهما يوجب نفي الاخر صح يوجب صحة الاداء اي يعني يكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء
تمام الحول ولكونه علة تشبه بالاسباب لم يتبين كون المؤدي زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول
والنصاب كامل فقد صار المؤدي زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف
يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما
ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة
والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة
للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة
رض اذا رجعوا المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لابي يوسف ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة علما انه لا يخلو
عن الحكم نقل اي علة العلة الحكم ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من
جهة تراخي الحكم فتشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما
كما صرح بذلك في غيره وذهب البعض الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة
والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فظهر ان بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب
عموم من وجه لصدقهما على الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب
وانما قال تشبه العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة
لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذا لم يوجد الجزء الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس
وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام
الى انه وصف له شبهة العلية لا انه نوع من السبب المحض عند من يزعم وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول

وان المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فيحتاج ما ذكره من ان لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت
به الربوا الفضل لا شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا الخالف ربوا الفضل فانه افوى الحرمتين
فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كبيع النقس قايم وهو قوله ويوم اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود
فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل اليهما في الجمع
وذلك كالقرابة تم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا يجب صلة القرابات
ونفقة العبيد الا ان الآخر يترجح بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل ومثاله
شبهة العلية دون كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظرا لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شايع في عبارات القوم ولفظ
المعتق صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم
مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير
ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة ولا يجاب
بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم شرعا صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضع له
ملك وشرى القريب حتى يصح فيه الكفارة عند الشارح فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع
قلنا الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق
اذ الاضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول ويتفرع اي لو اشترى رجلان قريبا لاحدهما فان الشريك الاجنبي يضمن
ثم القريب بعد ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق لو موسرا فان القريب ان كان معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو
علة وهو الشرى وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه جهة
وعند ابي حنيفة رض لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه
تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لم لا يوجد الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف

وهو لا يتصور الا مع العلم به اجيب بان الرضا امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الانزال ومباشرة المشتري والفضا
لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي نوكر لا يعتبر جهله اشارة الى هذا حتى يفسخ من يدعي القرابة
اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه عزم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة
قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يغرم مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وهو تحصيل الاجنبي
بقدر نصيبه فهو لم يغرم قول ابي حنيفة رحمه وتحقق بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي الى غرم مدعي القرابة
حصته لعدم الرضا اما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه لم يغرم المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت
القرابة معلومة لم يغرم بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي
الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود
كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس
والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز من اداء
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا
وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه والتحداث الملك يعني ان المولى يؤمر بالاستبراء وجوب الاستبراء
وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها وهو كون الرحم مشغولا
بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين
مقامه فكان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وعلى من جهته وملكه يمكن من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بعد
الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب لان الشغل انما هو بالوطي والملك يمكن منه
مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البايع والملك يمكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة
الماء عن الاختلاط بماء فقد وجد والتحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستبراء يصح من غير الاستبراء يلزم من البايع
وهم عند ظهور براءة رحمها من مائه فلو اتخذنا الوطي لانتاء بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه

فظهر انه دليل باعتبار سبب ولذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة كما في تحريم الدواعي اي
دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية
واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة وانما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم
وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان السبر العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على تحققهما اما الاول فلان الجزء الاول
من العلل لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثير فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة و
المقارنة فما يشبه العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف
الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي اليه فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم
كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط واما السبب
هو لغة ما يتوصل به الى الشيء وفي اصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق
عليه اسم السبب حقيقة او مجازا او يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات
ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة
لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط والمراد بالمحض ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف
به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمحض تم السبب الذي في معنى العلة والذي ليس كذلك وسمي الثاني سببا حقيقيا
ثم قال ومن السبب مجاز اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل واعلم اعترض ابن بين الثاني وجوابه
نابه التمكن من تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه فهو
فيه فلا بد للحكم من علة موثرة فيه هو موضوعه فالسبب اما ان تضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق
الدابة فانه موضوع للتلف ولم يوثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة يعني ان ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق
وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لانه يرجع الى جزاء المباشر مجب مطالب الى السابق لا الى الورثة في الميراث

والكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل
المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انها في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة صادرة بها من جهة انه يبيح للولي
استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد الدية لا القصاص
لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي
القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا اعتمدنا الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم
انه يقبل شهادتهم لانه جعل السبب بالقول المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص كقطع الزجر وجوابه ان مبنى
القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب [?] والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم
علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة
فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى   كما اذا
زوجها مع لو تزوج وكيلها او وليها بشرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد
وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة واتصف الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما فيصير وصف الحرية بمنزلة
العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة   ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا انقرضت
حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما بل قتل الحلال الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام الى اصوات
العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك   وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل
عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون
الدلالة عليه ازالة للامن موجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله آمنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد
فيه بمنزلة اتلاف للاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الواجب بالاحرام فلو دل المحرم
على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن   فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب
الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة   وجاء به من الوصي ومنه القرب باليد

او الكتابي   كالتعليق اي كالصيغة الدالة على تعلق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها تسمى قبل وقوع المعلق عليه اسبابا
مجازا لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسبابا حقيقية لجواز ان
لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التعليق وما عطف عليه اي كالتعليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء
ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم البعض لكان [?] ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكا
الكفارة لليمين ونساؤه والاضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير
تلك الايقاعات علة حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاقتران ايها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط
لما كان مانعا للعلة عن الافضاء فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله
لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تتغير عن اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث
الذي هو ضد البر ومانع منه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر وقد سبق ذلك في بحث الشرط
فان قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب
الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون
طريقا الى الشيء موصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وبنوا على مجازية ما فيه
معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا
فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه
في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب
من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين   ثم عندنا لهذا المجاز اي المعلق بالشرط الذي سميناه سببا
مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال
تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم
عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك

حالة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حالة وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود
من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلة فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمل خوف نزوله
على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حالة وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق
الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين تحققا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع
الشرط وفوات البر مبهم معلوم التحقق فاشترط الملك حالة التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد
ما صح التعليق بناء على تصحيحه ليس وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق
بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال
ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوج
بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق فتقرير ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره
انما شرعت للبر اي لتحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله
مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوهما كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة لتحقق ما هو
المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر او للضمان
شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة
قبل الفوات حتى يصح الابراء من القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح منها الا بعد
قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون
لعرضية الفوات نوع ثبوت والجزاء لما يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء فيلزم عرضية
الوجود بسببه فيكون المسبب ثابتا في الحال قبل السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه
لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير

المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله
زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل
قلت لما فات ما لا بد منه لتحقق البطلان والملك لو بقي دليل على انه دليل لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وان لا يكون
منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا حاجة للبطلان وفي الطريقة البزدوية انه انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط
الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ولا يفتقر الى بقاء الحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين
انعقادا او بقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان تطليقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل
بفواتها بالتطليقات اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما صح باعتبار
الملك القائم وليس فيه الا الثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل
الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقاره الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين
العتاق ويرد نقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه
يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط والزم
الامام السرخسي رح وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا لان المعلق بالشرط تطليقات هذا الملك والما الجواب
عن استدلال زفر فهو انه لما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب يلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال
فيلزم اشتراط المحل في الحال لتكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة
الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو تعين تحقق الملك فيكون
البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره المص من ان الشرط فيما
في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت فيها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط بمعنى
في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع
ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا الشبهة اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث

لا يثبت حقيقة كنهها النكاح في عين المنافي واما لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان علمه
هو المنع عن الوطي وذلك في الرجل وهو قائم لم يتبدد ولانه علة ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام الحل بل في منع الزوج عن
الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الحل
لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة اعلم ان الكلام في الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم
بابا لبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والضبط لا بالضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة
والسبب والشرط وغير ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن
الاصول يجب ضبطه وعليه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة
بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيف
الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها
ولم يتوقف على ايجاب الله وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف
المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونقل الوجوب
الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو
سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الحكام مترتبة عليه تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا
للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا مترتب عليه الحكم كما مر في فصل الامر سبب الايمان بالله اي
التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كونه جميع ما سوى الله
من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي علما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب
الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم ليكون لهم تشبث بعدم السبب
ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك

مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود
ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسر لكان ان لا يكون القائلون بقدم العالم
بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالعدم والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه
صانع العالم بارادته واختياره وانه المختار لا كون الاحادث وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد
هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال
بالآفاق والانفس هو الشد الى الرايات وصوصا او اكثرها وقوعا وابينها دواما اذ كل احد يشاهد مد نفسه والسموات والارض وكان ملازما
لكل من هو من اهل الايمان فلا يصح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار
الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو انتفى صحته
لم يكن الا بالحجر الشرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية لا سلامه هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط
عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اداه الكافر ان توجه فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر
وجوب الاداء يثبت على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل لم يبلغه الدعوة مات
ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء لا يشترط
فيه الخطاب اذ كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبنى صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر
والصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت
والزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ادوا ربع
عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس مختلفة
فقدره الشارع بالنصاب الا ان كمال الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار
النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء لما كان باطنا اقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
لما ان لها تاثيرا في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء

ويتجدد النماء بتجدد الحول الا ان الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء يتجدد وذلك انما يكون بتكرر الوجوب بتكرر الحول
وتكرر الحول يتكرر السبب لا بتكرر الشرط   وللصوم اتفق المتأخرون على ان السبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه
ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرخسي ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم لليوم والليالي جميعا باعتبار
انها ظرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان مفيقا في اول ليلة ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا
صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار
لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المص الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية
بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد تقدم بيانه في باب الامر   وعن ادا لا تتراخى الحكم يعني ان الحكم يتراخى على
انتراخي الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانه للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء نافى الحكم الا ان يراد انه لا يكون لانتزاع الحكم عن
السبب كما على ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فقد اداه عنه غيره وكان نائبا عنه كما يقال
ادى العاقلة عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد الكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف
ضرورة تحملهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب المال والكافر ليس من اهل القربة والفقير
ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ الخراج على الرقاب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عنه وهو ان العبد انما حسب
انه انسان مخاطب في هذه الصدقة فالظاهر انما عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهائم فيما عليه
فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض الملكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول
في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القربة   بخلاف تضاعف الوجوب فانه لم يصلح لان يحمل الاستعارة التي هي من
اوصاف اللفظ كذا قيل وليس ببعيد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف
الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في اضافة الحكم اليه فاجاب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع
كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعف السبب كالحكم على حاله

واما تكرر الوجوب بتكرر الوقت فيكون بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة بتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع
جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد بتجدد الحاجة   فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الشرع حكم بكونه العلة هو
انه دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فرجح بانه ترجيح بالقوة   وايضا وصف المؤنة
يرجح سببية الراس لما ان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشير بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل
في وجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم فيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية   والحج السبب الوجوب
للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع ان الاداء بدون الاستطاعة كان
الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة   وللعشر يعني
ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فتعلق بحقيقة
الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان امتنع بقاء العالم الى الحين
الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها بتجارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار
الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم مشتغلون بهم النفس على الاعداء وبمنزلة الشهداء
فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء الخارج
من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من ان ايضا انه نماء وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من
الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المخصوص المذموم بلسان الشرع والذي هو من رأس الخطيئات وهذا اصلح
للكفار والكفار ولذا ضرب على من يجزى له الجزية والاخف ان الارض اصل والنماء وصف تبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما
مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية
وعندنا فلا يجب العشر من الارض الخراجية ولا الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج هو الارض وسبب
العشر الخارج من الارض   وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وعند البعض

الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة
دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب
تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ
قبل الصلوة واستدام الى الوقت جاز الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان
السبب لنفي ما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد اجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها ولا
ينافيه بل يفضي اليه فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط
شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فتتاخر عنها فلو كان سببا للطهارة لتقدمت عليها وهو ممتنع لانا نجيب عن الاول بان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط بها صحة الصلوة ومشروعيتها وان شرط
وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فلا تقدم ولا تاخر والحدود والعقوبات
ثم بين ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب
الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها
جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه لا يخلو عن الحرمة اصلا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين
وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا ابتنى الكلام هنا على السببية
المجازية لانه اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين للاطلاق لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة
كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا
عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لتحقق الخلفية بين الخلف والاصل
واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها باقية في حق الخلف والسبب في الاصل والخلف واحد
وشرعية المعاملات يعني ان ارادته تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان العالم

قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاؤه الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان
لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين
افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة
من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع او المبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل
احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والاختصاصات
قد سبق ان من الاحكام ما هو اثار لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى
الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات
او بقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي
الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما بيناه على التفصيل ولهم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع
تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض
ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم
الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها واما الشرط على ما [illegible] اربعة
شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن
مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه
وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق
وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في ان دخلت الدار فانت طالق وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في حكم العلامة وهو
العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط والمذكور في كلام صاحب الهداية للاحصان شرطا محضا في حكم العلامة لا يتعلق به الحكم
والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهي في حكم العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا

فهذا الشرط المحض وهو ان الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع اي الحكم الشرعي حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود
للنكاح او لا عند تعذره كالطهارة للصلاة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة
كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة
فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد اشار الى بيان انواع الشرط الجعلي وانه ليس مثل
الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف
الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد
قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم
نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم
عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود
التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقية وما في معنى السبب او باعتبار انه بعد شهادة
الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى
الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود النكاح لا الدخول
مع انه شرط والتزوج علة قلنا معنا جنيه على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج
عوضا ما يلزم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة
والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط
ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط
وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكر فخر الاسلام واما المذكور في اصول الامام السرخسي وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو
المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين
جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا يصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال لرجل ان كان قيده عشرة ارطال

فعبده حر ثم قال وان حل قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى
قيد العبد فاذا هي ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه
على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء
بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا سبيل الى القضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط
حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حل عتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل
فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد كالاجنبي اذا رمى
مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب
الضمان عليهم وعندهما لا ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا
فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا
من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في الاصول لفخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل
الاختصاصات الشرعية هي التصرفات الشرعية حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي
الشراء دون القضاء فما ذهب اليه البعض من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه قرر في مسألة رجوع
الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق
بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسألة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق
انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤول الى الملاك
الا ان في صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق
عليه وفي مسألة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد
عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط في معنى شهود العلة
من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان معترفا من المالك

والشهود فقد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز ولكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل
نحن لا نثبت الضمان حتى نضاف الى العلة او الشرط بل يثبت العتق بلا شئ اجيب بان العتق حكم مؤدي الى هلاك المالية فلا بد من الضمان
والعتق بلا شئ بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الضمان لا محالة والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا فهو يشارك
العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان
عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا
متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر فلا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان
الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا
كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي
الماشي بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف
الى الشرط واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا بانها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة المانع اعني امساك
الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسبب الا الاضافة الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل قيد العبد وفتح
الباب ونحو ذلك وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل
الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض
على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح
الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح
باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية
كسيلان المائع ولا نقض عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا لتعليل
لعدم الضمان وتقرير ان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة والسبب متقدم عليها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط
العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط متقدم على انعقادها علة كما سبق من ان التعليق يمنع العلية

اي وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا
في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة هنا مستقلة غير مضافة الى السبب والاحادثة به بخلاف سوق الدابة واما امره عبد الغير
بالاباق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه لخدمة وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة
العلة ان ما هو مفض الى الشئ ووسيلة اليه لابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والخط تقدمه على صورة العلة
وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة
والعقل في التصرفات على ما سيجيء لما مر ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى
الشرط وايضا ما لا يعتبر ان عن الخروج عادة ففعلها يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلها
هدرا او كونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولا في صنيعه ايضا
انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا
حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل
عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول
فقط من الاستدلال لمحمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل فتح الباب شرط للعلة لكن قد سبق
ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان
قلنا انه لا يصلح للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا
وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق واذا قال الولي كان عورض بان الظاهر ان الانسان
لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر لا يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلابد من اقامة
البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت حر فيجب
الوجود شرطا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان
ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها

فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط الا ترى انه
لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط
الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك فلذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء فيـ (احدهما)
شترط الملك عند الاول كالآخر   واما العلامة فهي على ما عرف في تفسير الحصر ما يتعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه
بل من جهة انه دل على وجوده فكل الشيء فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به
وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا له بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا في معنى العلامة وبعضهم
شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم
بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص واجاب عنه بان
لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة
العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر فالحكم للتأخر عن وجوده ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل المعلق
لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمعدوم بعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان
الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهة العلامة في عدم الاتصال بالحكم فظاهر كلام المص محل النظر اما اولا فلان الشرط التعليقي
قد يكون متقدما وانما التأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط
متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط
الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من استقاء البئر بعد حفر البئر فان تلفه الذي هو المعلول قد
حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض   واما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قال ان
يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا قام بعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا مع انه الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان تكن
في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة   فان قيل يرد هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت

بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة في هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب
الرجم على المسلم مقرونة بحق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تقررا على قول الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق
على الزنا لما فيه من تقرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر
فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل   وههنا لا يثبت اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت شهادة الكافر
العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة   وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره
باعتبار انه مصدر في معنى اي مع الفعل   وهذا وكذا اي اضرار المسلم في هذه الصورة بتكذيبه في ادعائه الرق ودفع انكاره ثابتا في
الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد ولا حد في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع
قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فانه يتضرر الحقية
ضرر من العتق مع الرجم   وعند ابي حنيفة رح لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقه ليست علامة بل شرطه له
العلة المثبتة للنسب ضرورة انه لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان كذا اذا وجد الفراش
القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علامة معرفة
واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة تثبت بمجرد اقرارها
بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقا
فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة ما يثبت بها من الطلاق ونحوه وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت
في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع
في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب فشهدت امرأة بذلك
والتحقيق ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة القابلة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون
بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وثبت العلوق كذا في شرح التقويم   كحد في الجلد جواب عما يقال
ان الجلد ورد الشهادة قد يتعلقان بالرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فانه كان يجب علامة في حق الشهادة

فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقوم الجلد على العجز لانا نقول ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عندنا ان قيل ان قوله ثم لم ياتوا معطوف
على قوله يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتاق
مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في صحة قلنا لو سلم انه معطوف لا تقبلوا عطف على فاجلدوهم
لا على مجموع الجلد الا جميعه فاما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في صحة علامة لا شرط حقيقي وفي حق
الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقوم الجلد على العجز ليس كذلك بل يتوقف عليه فيكون شرطا
قلنا بعض لا نم ان القذف في نفسه كبيرة موجب لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون
حسبة للزجر عن الفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة لم يكن
جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان لا يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان
صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى اخر المجلس في ظاهر الرواية والى ان يراه
الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال
ان القذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم وغيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة
مقتصرة على العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فلما اعتبر جهة الجناية دفعا للعار عن
جانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة دفعا للعار عن جانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان
اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل في حالة اقامة الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول
الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع
الصغير الى ستة اشهر ووقته ابو حنيفة رح الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر

وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحقيقه اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل
او الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يدرك بالحس والعقلي ما يدرك بالعقل بطريق التعليل ليدخل فيه مثل تصديق
القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا وهو او جد

الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها
كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي وهو صفة لفعل المكلف كالزنا
لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من
اركان الصوم يلزم بطلانه بانتفاء ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك
الفعل لا من حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط
دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا من قولهم فسد اللحم اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي
اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط
وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما في لو باع ام الولد والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد
واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحقوق الله تعالى
ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة
الى الله تعالى ان لله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل وحق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير فظهر مما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي اما حقوق الله تعالى
فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة
كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادات كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك الحكم بالاستقراء
وكل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان كل واحد من الايمان وفروعه اصلا وملحقا به وزوائد فالكل واحد
من الفروع مشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه من انه لم يعتد
بالشرع لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها لها اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان
هو التصديق يعني اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة وهو معناه
الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان

اللغوي وانما الاختصاص في المعنى به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن وهو المراد بالتصديق
الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم في الشفاء فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي
كما يعرفون ابناءهم ويتيقنون نبوته الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق بالجملة الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة
عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان محل التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تصور تكلمه
وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق
وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف
الا انه لما كان امرا خفيا في القلب ضبطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره
الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها
لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه اي ما هو بل
الاعتقاد وزوائد الايمان هو الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا للصفة الكمال بناء على انها من تتمة
الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة
بما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة تطويع الامانة بخدمة خالقها لا مقصود
بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاعتداد
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهة العبادة
كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما كان فيها معنى المؤنة
لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب
العبادة لكونها ارجح ومؤنة فيها عقوبة كالخراج ولما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحققه في بحث السبب
والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سمى مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج
معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج

عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة والعبادة للابقاء
بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل المؤنة
فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان العشر
ضرب كرامة والكفر مانع منه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع منه مع امكان العشر واما بقاء كما لو ملك ذمي
ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف
يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر
ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يؤخذ من الذمي
على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار خلافا عن
وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط وسقوطه والتضعيف
امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يعتبر
ابي مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة
كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين
امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم
وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه جزاء
لجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق ومن القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت
ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي المباشر القتل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره فيه بناء على ان
الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر
والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد
على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع وهو غير شهادة فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في حكم السبب

اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ الخاطي موصوف بالتقصير لكونه محل الخطاب
الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف
ولا فرق في التلف بين المباشر والتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يصلح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران لتحتاج الى جبره
بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل يفضي اليه كما لا يستعبار الفايت
بالقتل وقيل المراد بالمتلف هو المحل اعني القتيل فلا يكون ضمانه الفدية او القصاص والاثاني هو الحفظ وفي معنى العبادة غالبة
في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة
فيها غالبة متمسكين بقوله من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على الظاهر فذهب البعض الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا
على كون جهة العقوبة غالبة لزمهم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية
غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة
العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم
حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تتداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر
امرأته مرتين او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا
لا يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق وتحقق التشبيه بلا كراهة وبهذا يدخل قصور
في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدايرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب ما يظاهر الذي هو
جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف وبعض من القول الزور لانه تعالى عطف على الظهار رتب الحكم عليهما الا انه جوز
اداءها قبل العود لانها شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بعد الحل وذكر
في الطريقة المعينية انه لا ينبغي لاحد ان جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر
فيها مقصودا والغالب ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة يعبر من احكام المعصية
فيجبر المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو مرجح وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على العموم

لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في ساير الجنايات فصار الزجر فيها اصلا و
العبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة تأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات
بالعكس والدليل انه لا يصلح للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام
بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت مما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود حيث لو كان حلف لا يكلم اباه فيخرج
الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكم وكذا كفارة الفطر مع ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على الظاهر فعلى ما ذهب اليه البعض من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فيفضل
وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة اذ هو مقتضى كمال الجناية
الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء
ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على انه جناية كاملة حتى
كان ينبغي ان كفارته عقوبة محضة الا انها كانت منضمة تسليم الحق الى مستحقه لا ابطال للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار
بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور في الجناية فلم يجعل الزجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه اقناعية متقاربة جدا وهي اي
الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية للافعال توجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق
والصدقة وهي قرب ويؤمر بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة
الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف ساير الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا يصلح للزجر عن
القتل الخطاء مثلا وقد انشد ما اليه ذكر فيما سبق كفارة الحدود فانها الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة
لانه مأمور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع
بل لا يتصور فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الاول انه بسيط قولا وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء
يخرج النظم عن نظامه ولولا ان البعض جعل التقرير في تحقيق الاولى ان يجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويتضح معنى التفريع الاولى
ان كفارة الفطر تسقط بشبهة متوارثة بجهة اباحة فيما هو محل للجناية كما اذا جامع على ظن طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف

سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل والجماع زوجته او المحل ماله فلو يورث شبهة في اباحة الافطار كمن تمثل بسنة او من يعتقد النهار
انها تسقط لشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله صوموا
فصوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء وهنا نافذ ظاهرا مورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا
وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي
به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم انهم رجعوا فانه يورث شبهة لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم
من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب الخمر عالما بحرمته وعلم به البعض دون البعض الثالث
ان المرأة اذا افطرت متعمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض
اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيورث شبهة
الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه لو اورث شبهة واما اذا
انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل
من له الحق وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر لعموم نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة
المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليهم الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
وينتقص بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد
حق الاستمتاع فيجب بشرعه القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة
بالمحل فكان معنى حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان
او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله بمقابلة الفعل وعند الشافعي لو كان القتل فيه
حق العبد من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل
ثم تبعية اهل الدار انما بعد ما صار اولا احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما الى احد الابوين اذا
لم يوجد او اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان

صح

اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن
سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق انه عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء او احد الابوين
بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم خلف خلف
فيكون الشيء خلفا واصلا وهو تعالى لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به
الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عندنا اذ الصلوة
فيكون حكمه حكم الماء في تادية الغرض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا
حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع
الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث
فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري يعني انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الغرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة
المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض احد
فلان الضرورة قد انعدمت وهو خالي فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد
ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجب التحري
لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم والله اعلم
ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء اخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام
حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر الى حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري
عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز هو هنا لامكان التحري
ولهذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا يعني انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس
كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع ثم عندنا اي بعد ما اتفق
اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف الخلفية في الالة يعني ان التراب خلف

عن الماء لانه تع نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحدث حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يفيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا تفتقر الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلا يجوز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معنى الزيادة في الحكم وترتب الآثار لا يرى ان الاستغناء في التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعنده يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود وبطلانه يجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه يخلي في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل يعني ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تع امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة موافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف عن امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذا امتنع المصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تجب الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله يعني انه لا يكون جسما ولا جسمانيا فلا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد العقل المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب لخروج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعاء الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله تع العقل وانا ما ادعوا الانهم استدلوا على ذلك بدلايل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك

الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما بينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب ويستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة تميز بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وكلامه ونحو ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبين المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل هناك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف في تفسيره بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يوثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما انه بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره ندرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء اي بذلك النور طريق يبتدي به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب مع اضافتها ومنها بحيث يبتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها موصلة الى المط وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدا والضمير في اليها بدل الى حيث المحل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبين اي يظهر المط للقلب اي الروح الحسي القوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطالب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك بالاشراق والافاضة فاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات فيقع كلام المص تسامح وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار يحصل للنفس من مراتبها الاربع فمعنى كلامه ان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المط وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والهداية الى الطريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس

لاجل المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المقدمات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطالب انما هو بالالهام وبتوفيق الله الملك العلام فان قلت القوة التي بها يكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب ويعم المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تعرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصل … كان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فجعلها تارة مراتب النفس مراتب قوتها النظرية التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفها في المبادي ومعنى تعرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على الله صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه نار وتلك نار حار وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبداء الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة فيسمى عقلا نظريا والثانية مبداء الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه بما تاثيرا اختياريا يسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم مستعدة ويسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القوة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة الحاضرة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وحاصل التحقيق ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحضور صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد فان العقل الهيولاني يكون قبل

استعمال الحواس

العقل مح

وادراك الضروريات وبالملكة بعده والمص جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة التادي الى المجهولات النظريات واما جعل المستفاد نهاية مرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي تخدمه ساير العقول والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاستحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات النفس تختلف بالشدة او الضعف كالثلاثة الاول او الكمال كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ويوضع بالقوة ايضا المعنى الذي يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات فاعلم ان بداية ادراك المحسوسات يعني لما ذكر في تعريف العقل بعد درك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر طريق ادراك العقل بعد درك الحواس نهاية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتها امور حادثة منقطعة ولما جعل … من حيث متعلق بيبتدي الضمير في اليه عايد الى الحيث اي طريق يبتدا به في المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلومية حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ

للانه موضع على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم يتادى اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات
كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم كما ان
الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة
الملقوطة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كان نثبت انسانا ذا راسين وان انسانا عديم الراس وهذا يقع اختلاف المدركات من الطرفين وهذه
القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية
وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال هذه القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليها بان الآفة
في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظة ثم في كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب افعالها فانه ترتسم
اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل والاقالة ثم بعد الحافظة فاشار بلفظ بعدي الى ان محلها
بعد محل الوهم فاذا تم اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكر اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من الفكر منها صورا او معاني
كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا لقبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض
المادية فتقبلها من العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير في ان نهاية درك الحواس مبدا به
ادراك العقل على ما يشعر به التوقف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التوقف المذكور
ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين انه لا يحتاج الى هذا التطويل وانه هو الغير الحسي وهو لازم الطريقة عالم يهتد في العرج
بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به من الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق يعني انه لا مجال
لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات كما يسلكه العقلاء
والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات
واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لا بد من قوة لا تمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدي الى سلوكه كنور البصر
للنفس في ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان في ذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدل المطلوب بفيض الملك العلام
ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ... كان مستفيدا

للنفس

انه في وجوده يسمى العلم نظريا والاخر عمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية
والعملية وتحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى كمال للنفس والثانية للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات
وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة
والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير
واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات مهياة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير
والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن في الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور
العقل عليها بعد حصول الشرايط وارتفاع الموانع من جانبها وهذه القابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر الفيض دايم الاشراق
لا انقطاع لفيضه ولا ظنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل
تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل
استدلالا بعدم اللازم على عدم الملزوم ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان
النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل
وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة
المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور والاضاءة واما النفس
كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليها من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا
من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية
ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضته نورا عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت
العقول في الاشخاص تعذر العلم بان يعقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة
للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال العقل والسبب في ذلك الوقت غالبا على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية المدركة والمحركة التي هي مراتب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها

يستفيد العلوم ابتداء و يصل الى المقاصد وبعونها يظهر آثار الادراك ومحل صحيح مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فى تمامها بالاخذ والاعطاء والاستيفاء اللذات والتحرك للادراكات فقدر ما يدرك من المصلحة فيحصل الكمالات وقد سبق فى باب العلم ان المهم فى هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع لتسلية الناظر اوله الجانبين و يظهر صحة المط والنزاع للمعتزلة انا العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى اول الشوال ولا نزاع للاشعرية فى ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ومتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه يثبت بالعقل وانما النزاع فى ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى انه يستحق الثواب والعقاب فى الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قطعا للدور يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزة فلو توقف معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور وثانيهما معارضة الوهم العقل فان تخييل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فيمكن المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومع المعارضة انجذاب النفس الى الوهم دون العقل فمن حقه ان يستقل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فهو اى العقل وحده يكون فى جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان الخطاء العقل لا يستقل فى ادراك شىء والكتاب بحكم الله على ما هو راى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان فى الصحيح وذهب كثير من المشايخ منهم الشيخ ابو منصور الى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانه بكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب يعنى فيكون ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية وان كثرت اى المراهقة تبنى عن الرجوع لانا انا وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والحكم من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فانه نقل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما فلم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان يعذر المراهقة التى كثرت كالمسلم مستمر انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرضى بحالها قلنا ذلك

فى الفروع واما فى الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفى او دليله لعظم خطره وكذا اى مثل الصبى العاقل البالغ الشاهق اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور وليس فى مقدار الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك فى علم الله فان تحقق بعذره والا فلا وهذا مراد ابى حنيفة رح حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما فى الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يهدر دمه بل يجب فيه الدية فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن فتأمل وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب
ثم الاهلية بعد ما ثبت انه لا بد للمحكوم عليه من اهلية الحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة والمراد وقع فى كلام البعض بان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون به عن وجوب الحكم على المكلف فيبوتى فى ذمته حاول المص الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد فان الله تعالى خلق الانسان محلا لامانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبتت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة او فى مدة كون الكل بالنفخ فى الصور وحين يحصل بالنفخ الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انشأنا ملكين لحالة ابتلاء المؤمن بالغيب وحاصل كلامه ان الذمة من الاشياء التى يثبت للانسان فيتحقق من بين الحيوانات بوجوب الحقوق له وعليه وكذا يكون اهلا لها بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لماله وما عليه والمعترض يحمل حاصلها العقل بالمعنى المذكور فيما سبق فان الذمة تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل يعنى الخلقة بل العقل انما يعتبر فى تم

الخطاب والوجوب مبني على الوصف بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت
الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت
ما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان متعلقا بوجوده عبر بالظرف عن نفسه
فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما في قولهم وجب في العهد والمروة
ان يكون كذا وكذا على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها
محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال ثم المقصود والمنع
قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلالة والهدى
وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال
يجعل العصا في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان
فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك
لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان
ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وهكذا ما حكي ابن عباس ان الاجرام خلق فيها
فهما وقال لها اني قد فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبتغي
ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة
العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده
وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون
مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في الآية
على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه الا ان يثبت سوى ان دلالة العقل على ذلك ولا حاجة الى اعتقاد الاستعارة في كل جزء من مفردات
الكلام وايضا ان مبنى الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لكن لا حاجة الى تعيين

بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون
لذات الانسان على ان التحقيق في الورق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة فان مر سانحا السانح ما ولاك ميامنه
اي ما مر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا
الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر طار اليه من عش الغيب
وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المص من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله تعالى وقدره واعمال
العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطير عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى
والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل ثانيا وقيل بالعكس وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين
واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرايط كما قال
عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة
وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهنا شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر فقبل الولادة
على ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة
والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى
الولي شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا
للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب
هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفسير الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب فهو ما ذكر في الكتاب
كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية للمحتاج اليها فاقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة
الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لانها
لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد الالتزام كنفقة الاقارب
ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام وان كان عاقلا اي الصبي لا يحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية انما كانت

صلة الا انها تثبت بجزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على القاتل في قوله وان كان عاقلا بالغا
وان كان من العاقلة لكنه ليس ثم او لان تحمل الدية لا تتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة فالعبادات
لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية
تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب نفس الايمان وان لم يجب عليه
اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم تخل على غاية وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب
فانما هو بوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا
لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء
بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يابى
عرضه القاضي عليه فرق بينهما وذهب الامام السرخسي رح الى انه لا وجوب ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون
حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والاداء بسبب المحل قائم
فاذا وجد وجد كاملا فاذا اصلي الجمعة تقع فرضا واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من تشريع العبادات المالية
كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم
من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو مع الاية انه لم يخلق الجن والانس الا ليعرفوه ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى
هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود وهو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاختيار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام
الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كاداء الكفارة و[illegible] الزكوة فينبغي ان تجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل
النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عليه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي مؤنة محضة كالعشر
والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يكون فيه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة
في الخراج انما هو بحسب الوصف الغير المقصود والكامل اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر
في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كالصبي العاقل

او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة فانما تثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها حقوق الله تعالى
او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض
او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن وهو بلغ فما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان ونحوه
نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالزام والعهدة حيث ياثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه
الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه اما نفس
الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته مشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة
ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع
لسعادة الدارين وصحة الشيء انما يعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته ولهذا كان الصبي
لو ورث قريبه او وهب منه قريبه يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي
يترتب عليهما في هذه الصورة الاخرى انهما اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت
ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد احد الى المنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام
الاصلية للايمان واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو منع منه الكفر جعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى
علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه مما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في رب الارباب فيصح ارتداد الصبي
في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا
عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة [illegible] البالغ لان الكفر محظور
لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر واما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل
بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد المحجور فانهما
يطرقان الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا باذن الولي فيندفع تصور رايه بانضمام راي الولي فيلزم العهدة والحكسة

لان ولاية الولي نظرية وليس من النظريات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع
الطلاق عند الحاجة فلو اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وصح الا القرض اي الاقراض اذا استقرض
مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك من العين ببدل في ذمة من هو ملي
في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف
باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على الاستيفاء وفي رواية يجوز
للاب ايضا وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح
والصلح جعل احتمال الضرر مندفعا بانضمام راي الولي فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر
اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا اجر عينا له وتوسع طريق
حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي اعلم ان تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي حنيفة
يوسف ومحمد رحمهم الله هو بطريق انه جعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعند
فخر الاسلام ان راي الولي شرط للجواز وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشره بنفسه مع ان راي الولي شرط لجواز التصرف
اما بنفسه او بالصبي ورايه في اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشره بنفسه خاص الى غيره فيجعل
عموم رايه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان عمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشره بنفسه واما وصيته فباطلة جواب سؤال
يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه تحصيل الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة
فان فيهما تضرره بزوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما هو نفع محض يملكه الصبي وثانيهما
ان الوصية مترددة بين النفع والضرر لانها ان كانت من جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للورثة
وعلى هذا الوجه جواب المص لا نقابه بيان المتعذر من الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل قيل
والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق المال وهو انه صار الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لا يجوز وكما لا يطلق
امراته للعيوب الشرعية المشروحة اضعافا الوصية الحسنة والاتي ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني بان يقال

ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم
عالة وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع
للبالغ لكمال اهليته كالطلاق فانه كونه ضررا محضا ظاهر لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليها
او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل وكاهل من عرض له كذا اي
ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج اذ اريد الوجود بطريان
الحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب
ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ
عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح
سببا لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة بما يمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع
الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان بلغ مجنونا
او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجه الالحاق بالنوم
والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج والجواب النقض الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لانه يبقى
انه يورث ويملك والارث الملك من باب الولاية والولاية بدون الذمة انما انتفى الاداء تحقيقا او تقديرا بلزوم الحرج في القضاء عدم
الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب ثبت الثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب
فالجواب ان الامر في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت وزمانه بعد الوقت وهذا اذا كان الجنون العارض طاريا اما اذا كان
اصليا فعند ابي يوسف يسقط بناء على الاستواء بين الاصالة والامتداد وعند محمد ليس يسقط بناء على استوائه على الامتداد فقط الاختلاف
في اكثر الكتب ذكروا على عكس ذكره وجه التسمية والطاري ان الاصلي في الجنون الحدوث في الطريان اذا سلمه على الاصل

في الجملة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصلي هو الجنون الطارئ وثانيها ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله
لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ وجه التفرقة ايضا ان احدهما ان الطارئ يعترض
وفي جانب العروض فيجعل عفوا عند الامتداد والحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فانه في حكم الصبي فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيها
ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محل كامل لحوق آفة فيلحق بالعدم
ثم الامتداد في الصلوة بان الامتداد عبارة عن نقصان الازمنة ليس بحد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون
وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح
لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس
الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم
تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل العصر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حتى
لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت باعتبار الساعات في اليوم والليلة بحسب الساعات الا انه يزيد بحسب الواجبات ولم يشترط
في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تتوصل الا بعد مضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل
ولا بد منه زيادة [illegible] في تحمل القضاء او صوم تأكيد الفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرض وان قلت فنقصان [illegible]
في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه [illegible] وابو هشام عن محمد اقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب
وذلك لا يكون بحال الا الحجر عما يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر من اهله ثم الاعتبار بحكم نظر للصبي او الولي وايمان المجنون [illegible]
الظاهر معتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا للاصل [illegible] فانه يصح لان الاعتقاد ليس بركن له ولا شرط وهذا يظهر الجواب عما يقال انه
امر شرعي ان يجعل بمنزلة الاصلي [illegible] لعدم صلاحه لذلك [illegible] واذا اسلمت امرأة لو ذكر فقال على
انه فرع على صحة ايمانه لكان انسب عن لو كانت كتابية تحت مجنون كتابي [illegible] يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون
مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما [illegible] التأخير الى الافاقة كما في الصبي الا ان هذا استحسان لان [illegible] خلاف
الجنون فان التأخير ربما لا يرجى مع ما فيه من الفساد [illegible] المجنون على الولي ويصير مرتدا تبعا لابويه اذا بلغ مجنونا وابواه [illegible]

فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بابه قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام
فانه مسلم تبعا للدار الاسلام وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان فعد ركنه فلا ينعدم بالتبعية
او مر وفي الجنون ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا فان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتبر لانعدام الاعتداد بتعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي
ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب
للارث على ما يجيء اليه قوله حكاية عن ذكره ما جرم [illegible] واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك وحكمها اي حكم العته حكم
الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع
صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء او في طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام ما يحتمل
السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالخروج عن
الواجبة بالاتلاف لا بالعهدة كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات
احتياطا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك لبيان انه لا فرق
بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك حق العبد وهو الزوجة
والمسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة واما التأخير في حق الصبي خاصة كذا في شرح الجامع وجوه
ومنها النسيان وهو عدم تذكر للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اي من شانه ان يكون بحيث يمكن ملاحظتها اي
وقت شاء ويسمى غفلة وذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان يعرف الحكماء
النسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت
هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فان كان لا يقع في مثله النسيان غالبا لتقصير منه كالاكل في الصلوة
حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان مما يكون طبعيا للانسان
وداعيا له الى المذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن يعرض [illegible]

ما تذكر اخطارها بالبال او اجراؤها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته او لا تقضى من جهة ان النسيان
غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام ومنها اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات
الظاهرة او الحواس الباطنة لا تتمكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس
ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم والاتيان بالفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب
واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب بالذمة والاسلام والامكان الاداء حقيقة بالانتباه
او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما سقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك
عادة والاستدلال على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة عليه السلام
بقضائها قبيل وفي لفظ اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان قضاء الصلوة وابطل اي النوم عبارات النائم فيما
يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه
بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فاذا قرأ في صلوته
مما مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوادر ان تكلم النائم يفسد صلوته وذكر ان
الشيخ جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان علامة المتاخرين قالوا ان قهقهة النائم في الصلوة يبطل الوضوء
والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة
يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وذلك
ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولا معنى القهقهة من الكلام حتى كانها من
جنس العبارات مع تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف ليكون
من الطف اجزاء الغذاء يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان
فتثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة وقد تم واما المحركة
فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها لتنبسط الى المطلوب او تنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبداء الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية

ومنها ما هي مبداء الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث
يتعطل القوى عن افعالها واظهار اثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوال العقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء وهو فوق النوم
في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع حتى عد الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة للقوى والاغماء ليس
كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه
وسرعة الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقد وقع الاغماء نادرة
لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم
مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ومنها الرق وهو في اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية
ونحو ذلك وهو حق الله ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا من عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر
والتامل في ايات التوحيد جازاهم الله بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا
للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى
وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور
فيها التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض
العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن الكلام في امتناعه
بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت للمولى حق الملك في البعض ويحل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا
ولا تثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي وانما مبنية على كمال الاهلية فتنعدم بردة البعض فان الرق والحرية
ضدان فلا يجتمعان اجيب بانه لا دليل على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرقية والقائل بذلك من المحقق
متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد يصح فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين
وكذا الاعتاق اختلفوا في انه يلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه يعني ان اعتاق البعض

اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة حصول
الاثر من تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق
بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل
فتجزي احدهما يستلزم تجزي الاخر وذهب ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد
حرية البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي [illegible]
تضرر المالك بل توقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك
اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية
يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم
يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر
يكون ايجابا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتطليقة لا تسقط ما بقي شيء من العصمة فان قيل في ازالة كل الملك
من الرقيق ازالة حق الله وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى
وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام
ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ويلزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عنده في ازالة
بعض الملك اجيب بانه يفسد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق
بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل
الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة رح الا انه لا يرد الى الرق
والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكية والمالكية يتنافيان لان المملوكية من العجز والابتذال
والمالكية من القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لا يجوز ان يكون

مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمال لانه لا تنافي بين المملوكية منفعة
والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان ماذونا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب
التسري لا تسلطه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب
الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة
والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقي على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى
لما فيه من نقصان المالية لوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة
والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان
العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة رح يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رح
لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه
والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل
والقطع تبع فاذا بطل الاصل لا يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال تبعا وعليه لان اقراره
بالقطع لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه ولهذا لا
اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها وينافي ايضا ان الرقيق عاجز ومن العجز والذلة تنافي كمال اهلية
الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات
اما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل ووجه الحقيقة انه
من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عم الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلانها تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة
ونيابة السلطنة واذا انتفت كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية
الرقبة والكسب فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن
او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة اما اذا كان

كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقبة ولا يصرف
اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه يتعلق
بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقد في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما
حق المولى   وينتصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حسب النعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق
العبد بالاضافة الى الحر فينتصف ما هو القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق الزوج
فتنتصف فيكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة
في الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلث على السواء يجعل نصف الثالثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا
الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عندنا في تنصيف الطلاق رق الزوجة حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة
امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المص على كون المعتبر رق
الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت به المرأة محلا للنكاح ومحلا للتصرف
حل المحلية فكلما كان حل المرأة ازيد كان عدد الطلاق في حقها اوسع فظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص
من حل الحر فيثبت التنصيف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة لا يخفى انه ليس عدد الطلاق عبارة عن
اتساع المملوكية بل معناه ان عدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة بالعدد
الكثير وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة
والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية الحق هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت
المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلث عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية
الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا للنقصان في مالكيته فيكون طلاق الحر تحته العبد ثنتين كطلاق
الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت من حيث ينقص عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين
بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم التنصيف مرتين لان الحر كان يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك

العبد ست طلقات بسبب زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا ربع تطليقات
وهذا الربع من الست [illegible] اثني عشر   ولما كان احد المالكين بسبب انه يتفرع على منافات الرق لكمال الكرامة نقصان في
دية الرقيق حتى لو قتل خطاء تجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر ولما كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح
تجب قيمته بالغة ما بلغت وذلك لان في المال نقصا جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رح جهة المالية لان المال يجب للمولى وهو ملكه في العبد
بكل حال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر
في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع بزوال المالية النفسية كما اذا اعتق العبد دون العكس
كما اذا اعتق وضمان النفس انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال بالحرية
ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتقصت فيها احد المالكين وثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد
فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقف على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا النقصان في مالكية العبد ولم ينتقص فيه مالكية المال لعليه
بحيث يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيه نقصان لانه يثبت له ملك اليد وهو مختص للعبد وملك اليد اعني التصرف هو ثابت له فلم
يثبت بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبر في الشرع في اقل ما يستولى به على الحر
وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها
عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على شقي المالكية
ومالكية المال رقبته ويدا لكنها مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك
المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما زعمتم فيجب
ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق
بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق به النكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح
وهي باطلة اللازم بطل الجواب عن الاول [illegible]

لا بعض لان مقدر الشرع بالنصف كما في طلاق الامة فانما باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرق فيه ذلك اقل من النصف
والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكم لا يليه والنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية
لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس ومن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكذا في
مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان يثبت كمال مالكية
النكاح في الرقيق يوجب انما يكون لو كان ما هو من باب الازدواج كالطلاق الارقا وليس بمستقيم لا ما يكره من ذلك كالطلاق والعدة والقسم
انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا لكمال النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية وانما انتقص من ديته ان الحط في نقصان دية العبد لما يعتبر
فيه جانب المالكية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها تنقص منها بما نص عليه الشرع في صورة اخرى كعشرة
دراهم اعني لنصاب السرقة تنبيها على مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة كحقيقته وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها
وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المالكية دالا بتذلل ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة
والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان تحمل كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه
من ان الواجب في قتل العبد ضمان النفس ولكن في جانب المستحق وهو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والآدمية في حق العبد معصومة
مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة فصار الدية المالية تابعة لها لا تزول عنها الا اذا كان في المهرية دون
العكس كما في العتق وايضا المقصود في الاتلاف في القتل هو النفس خاصة لا المالية والضمان للتلف ايضا فالضمان يجب على العاقلة
دون الجاني ولكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد لهذا
يقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان
الماذون متصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع عن التصرف
كما في اثبات اليد للعبد في كسبه عند الكتابة حتى ان الاذن لا يتوقت من الحجاه لكون اذنا في الكل والبيع الجزئي بعض بعد الاذن العام
او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهلية بل بطريق الاستنابة من المولى كالوكيل ويد في الاكساب
يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه والسبب انما شرع لحكمه والازم بعد ما

فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف
تملك وتمليك ومع التملك العبد وان كان ووقع التملك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي
من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك
لو لم يكن الى المقصود طريق الا ذلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول
فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب
ولهذا خاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى فسخه حتى لا يجوز ان يشتري شيئا ما لم ان التزم في ذمته
واما اقرار العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد ملكه كما لو ارث بقرض على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح
ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه وهي الملج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة دون اهلية القضاء او في طرف
القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا
واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة مقابلة اليد في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق ولا يثبت مقابلة
المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم التصرف وهو سببه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف
ينعقد للعبد فيكون حكما له لانه ينتج بعرفه الا انه لم يبق هذا الملك بعد ما وقع الملك له لكونه ليس اهلا لملك رقبته فالمولى انما يخلفه في الملك
من جهة العبد كالوارث مع المورث فلهذا قال ابو حنيفة رح ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه ومنافعه ما ذكره المعللين ان الاذن
فك الحجر واسقاط للحق وعند ذلك يظهر تصرفاته مالكيا للعبد بخلاف الوكيل لانه متصرف في ملك غيره فيثبت له الولاية من جهة حكم التصرف
وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه خلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكر
المصنف من ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل بمعنى ان الملك يقع للمولى ابتداء كما يقع للموكل ابتداء
واما قوله بقاء الاذن فمعناه ما ذكره المصنف ان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى معاملة مسائل الخط في ذوى
صح ان يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما صح ويبطل فيما يبطل … الاذن في حال ابتدائه … الوكيل … الوكالة لا تثبت
الانتهاء ولهذا … والاذن بيع … مرض المولى … في حال صحة الى … من المحاباة … رحاه

مسائل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشترآء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من
الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلت العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف
المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه   ومع انه الرقيق معصوم الدم مع انه محرم التعرض له
بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع
الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في [illegible] في العصمة يقتل الحر بالعبد
قصاصا لان جنس الضمان في العصمتين المالية لا تخل بهما خلافا للشافعي رح فالقصاص ينبني على المساواة وهي في الكرامات البشرية
والمالية تخل بذلك على ما مر   والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا
تحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار
الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا خلاف في تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام
والعبد يساوي الحر في ذلك   وينافي الولايات كلها [illegible] لهذا التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية [illegible] ان له ولاية
ضعيفة كما لزمه وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان الامان تصرف على الناس ابتداء
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل
باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في
ساير اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فصح اصالة ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم
لان الغنيمة لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة
وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ [illegible]
لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة
فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة

حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعد   فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطاء واما في العمد فيجب القصاص ولا يكون ضمانا
على المولى بان يقال عليك تسليم العبد بالجناية اي [illegible] صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف اعني المجني عليه اذا كانت الجناية بغير القتل
والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد متعينا للارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد عقابا له ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع
اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من المالك اي من منافع الملك   الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه
دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص والمصير الى الدفع لان
العبد ليس باهل للصلة [illegible] باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعندهما اي ابي يوسف ومحمد رح
يعتبر اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يعرف الجاني الا انه كان [illegible]
في الخطاء من الحر لتعذر العرف [illegible] واختيار الفداء انتقل من الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل
ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لانهما مما يعرض [illegible] وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة
والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة [illegible] لكونهما من الاحداث والانجاس والعموم على خلاف القياس
فتأدى مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج [illegible] فيسقط وجوبها لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان
الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الوجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت   ومنها المرض يعني مما سبق
من الجنون والاغماء   مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض
عن اصله الا انه يحصل بضعف القوى وترادف الالام   ومالا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله
المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله   نفذ اي وليعلم ان مما يتعلق بقوله جوزنا الا ان الاولى
تعليله بتجويز الوصية والثاني لتعليق بالتعليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث [illegible] على الورثة
بالتعليل ليعلم ان الحجر والتهمة [illegible] اصل [illegible] اعانة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من المؤدي على نفسه بالتعليل [illegible]
بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضعفه [illegible] علة لتقييد الاستخلاص
بالتعليل   بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة [illegible] الوارث بعين من اعيان ماله

بمقابلة لا معنى لان يتردد العوض فلا يجوز عند ابي حنيفة رح لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال
بتلف المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي بما لا يخل بالثلثين ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة
او الغرماء بمثل القيمة عندنا لما مر الا ان يجوز له رواية بل ابو واما بيان على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز
مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين
من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز ان يخص البعض انه يجعل شيئا للغير نصيبه من الميراث
والا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع من ايثار البعض
بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم   ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت
ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق
الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم اديناها وعولها الا يكن مشروعا لحاجة غيره لان   الاولى
اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او بطريق العملة
وحكمه البقاء بشرط انضمام المال والكفيل الى الذمة والثانية اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت
للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات
او عقاب بواسطة المعاصي وهذا حاصل ما فصل في الكتاب   وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف
بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل
يقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومنبه لتوجه المطالبة واذا
لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح
لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد
عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون صبيا مفلسا وبما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
لا يجنازة رجل من الانصار فقال للصحابة هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي رضي الله عنه او ابو قتادة هما
علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة لهذا الضعف في المحل بخلاف المفلس والكفالة تحتمل العدة احتمالا ظاهرا
اذ لا يصح الكفالة للغايب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومع المطالبة الآخرة راجعة الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا
عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة متقوية بكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه
لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له   حتى يترتب عليها من التركة حقوق
الميت ككونه يجهزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما قدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشترى
قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك نحو من الصور فصاحب الحق بها احق بالعين   لحاجته اي لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما انتقض
على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالكية حاصلة ثابتة في المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى الحرية
متحققا متعلقا عنه اثر الكفر بانها عليه اثر الحيوة بحرية او اولاده اذ الرق اثر للكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى
بعد موت المولى بل بالطريق الاولى   واما المملوكية فتابعة بعض المملوكية للميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا
لبقاء المالكية يعني مرة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وفيه بحث وهو ان حرية
المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا يعقل ذلك
وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل انه بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب للحرية
الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتعذر العتق الى وقت الموت
فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب انه يعني بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم البدل من المال
الى المولى ونفوذ العتق في المعتق شرطا لذلك مستندا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب فانه يثبت شرطا للملك في البدل يثبت عند اداء البدل مستندا
الى وقت الغصب وان كان المغصوب هالكا حال اداء البدل هالكا   ويثبت الارث اي الملك ما يبقى ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة
عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فيرضى الشرع ذلك الى الاقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه بما له بمنزلة انتفاع نفسه بها
والخلافة او اثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة سمي المبتلى بالمرض مرض الموت محجورا عن التبرعات
الى سطح تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتفصيل الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اوامت فلان حرفان كلا من الايصاء

وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات معنى الخلافة في ملكه للموصى له معنى على الوارث فاعتبر بالحال الثابتة
الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد في الحال سببا
بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل ان يجب وهذا تبيين ان التعليق يعتبر انما هو من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار اما من الامور الكائنة يعني لمجئ
الغد فليس بالتعليق اذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت ثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل
الفسخ كالعتق يجعل الاصل من ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم
فلم يلزم سببه وهو ضرب في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك وصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال
دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والنسخ تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان
هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت وصارت محرزة للمتعة وصار المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق
احد الشريكين نصيب شريكها. والهما الا تبيع طاجة اي حاجة الميت في القصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم
بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت فانه تحقيق الملك نفس الميت وقد فات انتفاعه بحيوته لكن
من انقطاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا لهم قلنا الا انه شرع عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت اسنادا الى القائم مقام
على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل باشر بطريق الخلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث
فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوجوب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه مهما امكن
وهذا استحسان والقياس انه لا يصح لانه من اسقاط الحق قبل ثبوته كما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق قبل ان يجب حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية حتى لو اقام الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب يجب ان يعيد البينة ولا يقضى بالقصاص
قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فظهر عدم حق القصاص فانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون
موروثا كالمال عنده اذ لو سقط القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث بالاتفاق والخلف يخلف حكم الاصل والجواب ان ثبوت
القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو للضرورة عند عجز حاجة الميت فاذا انقلب مالا بصلح او بعفو بعض الاولياء صلح لحوائج الميت من تجهيز وقضاء
الديون وتنفيذ الوصايا اذ نفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال لان الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج
الميت للورثة

خلافة لا اصالة. واما العوارض المكتسبة اي التي لكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل
كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف اي بحيث يمنع تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي الذي يكون
من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارنه اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد
بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة
وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى وصفاته وصفات كماله ونبوة محمد فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة
انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكر جحودا واستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق مكابرة بترك النظر في الادلة
والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق ويكتمه مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية
ومع الجهل فيلزم عدم التصديق في النفس بالاذعان والقبول. ولغوا اي يثبت المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر
من قيمتها وكذا الخنزير. فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله
ويجب بها النفقة تفريع على صحة النكاح للدلالة على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي
نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فيفسخ واذا لم يكن هذه
الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان متصلا الى الدليل على تقوم الخمر في تعقيد
وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد الكلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله ان ديانتهم تعتبر دافعة
للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة
فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت الجواز بل يتلف الخمر ولا يصح بيعها والا ايجاب النفقة على ناكح المحرم والا لحد بنفي الاحصان فاجاب بان تقوم الخمر واحصان
النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك. والكلام الربوا وقد نهوا عنه من
مثل الخمر والعصير والخنزير الربوا. فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا بغير الاسلام لا يكون حجة بخلاف ما يكون لو اتفق الاسلام
كحرمة الزنا وحرمة القتل يعني حق بل المراد ومعتقدهم اي ما كان شايعا في دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرع نبيهم او كان
الربوا

كان صحيحا او باطلا وافق كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم
فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده
بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون ديانة اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع
الذي يعتقده عامتهم في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم
في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم الاحكام بحكم
على الشرع   والا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن النقض على المجوسي خلف بنتين احديهما زوجة وتقرير الجواب انه
ليس في نكاح المتناكحين نفع للبنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بملتزم لزوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر
الحاصل من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتهم واعتقادها
لانها مجوسية لا يلتفت الى التزامها في زيادة الميراث لانه يمنع لتزاحم الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم حكم
الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة   وعند ابي يوسف ان المال في نفقة ان قل وان كثر والحاجة داعية لا يكون
الحيوة الى البين   كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بنفي صفات الله تعالى زايدة على الذات وكونه تعالى يرى في الجنة بالابصار
وكونه خالقا للشرور والقبايح ونفي الشفاعة لاهل الكباير وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا
الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى تاول القرآن ان يعرف
من ظواهره الدالة على نقض معتقده ويحمله على وفق معتقده ولا ان يترك دار ظهره مثل الكافر ومن جهات فخر الاسلام انه متاول بالقرآن
ان يتمسك به صار رقابا [illegible] الى ما يوافق اعتقاده وانا الزمنا مناظرة والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن بنوته
كجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا
وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلفه من مال او نفس لكن يرد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب
اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجج الشرعية قد انقطعت لمنعة فانه حسا فلما يجعل السقوط بخلاف الاثم
فان المنعة لا تظهر في حق الشرع ولا تسقط عقوبة وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربته لما في

لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله لان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا تجمعوا
وعزموا على القتال لان الامام انما يجب بطريق الدفع   ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب وعدم المانع اذ القتل
انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي
الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولاية منقطعة بمنعته المنعة
فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد جعله
بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا   ولما كان
الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء متوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف ينبني على كمال العصمة وذلك
عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام
لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لانه اختلف في الديانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف الدار فيجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا
بعدم الملك مع عدم الضمان كان غصب غير المتقوم فانه لا يتنافى بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده بعينه والملك
بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء   والجهل في موضع الاجتهاد الصحيح انما الجهل اما ان يكون في محل الاجتهاد واصول الى الغاية
اولا وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا
لانه الكتاب ايضا كذلك في المتن فالمخالفة لا يكون كفرا او لم يكن المتن قطعي الدلالة ولانه في [illegible] متواتر الكتاب والسنة قطعي
المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد من تقييد الكتاب بان يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون
منه ان غير قطعية الدلالة فمن خالف الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا اعتقادا تمسكا بقوله تعالى ما لم يذكر
اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا القول بحرمة تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد
ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلعم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد لان نص الكتاب
ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل انه لما لم يذكر اسم الله عليه الميتة

او ما ذكر عليه اسم غير الله به وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تع وان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وهذا لا ينافي
ثبوت نوع آخر من البينة هي شاهد واحد مع اليمين ومن يخالف السنة المشهورة ما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه في مسألة القسامة وهي
ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله او ادعى الولي قتله على احد او جماعة حتى انه لو ظهر لوث اي علامة تغلب على الظن صدق المدعي سواء يستحلف الولي خمسين
يمينا ثم يقضي له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء وايضا في صورة العمد على القول الجديد يقضي بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص من انه كان
بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهرت علامة تغلب بها على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل ويحلف الولي
انه قتله عمدا او يقتص له من القاتل وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عم للاولياء مقتول وجد في خيبر احلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم
قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه يخالف لقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع امهات الاولاد تمسكا
بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة
على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه كمن صلى الظهر او رد مثلا بغير اوليها مثال الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح الثانية بتيمم ونكس الاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا ولم يقض الظهر بناء على ظن عدم قضاء الظهر
عليه انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها هذا مخالف للاجماع واو عفا احد
الوليين واقتص الآخر جهلا بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لانه ذهب
اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان
هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت في الظاهر سقوطه وايضا الظاهر عدم
نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه فيصير شبهة دارئة او حتى الكفارة في كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة
فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه او تأويله
فلا تجب الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار ونحو تمسك
بها للفتوى والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع ومن زنى بجارية امرأته او والده
يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الانبساط واتصال النفع بينهما كالمال الواحد او ان ملك الاصل ملك الفرع

الاشتباه اي الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب لان العلوق
قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن
فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ فليست محلا للاشتباه
بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة
والصوم ونحو ذلك يكون عذرا في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاؤها مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرة
في محله فان نزل الله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكورة في التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل
من اخواننا وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابي بن كعب انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا
الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت والبكر اذا جهلت البكر بالنكاح فيما اذا زوجها
ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن
فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا من المفتي انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ
وكذا اورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وقد قرر العلوم ان جهل الحكم بالخيار ليس
بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم لكنها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الخيار للامة في
البكر قبل البلوغ لم يكلف الشرائع لا سيما المسائل الخفية ثم يشترط القضاء اي في فسخ البكر بعد البلوغ كما قال الا في فسخ المعتقة لان فسخ
البكر للالزام لنقصان العقد وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرث الآخر وفسخ المعتقة
يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك والسبيل الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل طلاقها
والزوج يثبت زيادة حق عليها لا يستحقها عند العتق فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وبطلان الملك ضمنا اي في حق الزوج زيادة الملك
السابقة ضمنا ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه بالابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه

عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر
الحاصل من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه
وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه فقد يكون محظورا كالسكر الحاصل
من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف
لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليل وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي [illegible]
فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية
في الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه   فهذا الخطاب متعلق
بحالة السكر ليس المراد ان تؤمروا وانتم سكارى فيلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل قيد للخطاب اعني لا تقربوا الصلاة يعني لا يتعلق بهم خطاب النهي
وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بمعنى الطلب بل للصلوة مقرونة بالصحو او للنفي
عن الصلوة المقرونة بالسكر لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله عز وجل [illegible] الصيد فيمن جعله حالا من قوله اوفوا يكون
قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا
الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من شراب
المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف
من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج
الصغار والتزوج والاقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ
عن عقل مقام [illegible] وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق
الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج   واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب
الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم
في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا الحكم يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده   لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر

٢٤٠

فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف
في حالة السكر فانه لا يبطل اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فظاهر لانه لا يبطل بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع
لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر يوجب الحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالزنى ثم يتوقف وجوب الحد على اقراره
في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار
بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حالة الصحو   وزاد ابو حنيفة رحمه الله تعالى في حق وجوب الحد للسكر نهاية زوال العقل بحيث
لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء او لو تميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده
ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد   ومنها الهزل وهو ضد الجد [illegible]
ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ
ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية والنوعي كوضعها لمعانيها المجازية ومن هنا ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل
يحكم بان الالفاظ لمعانيها صيغة اخبار او انشاء والتصرفات الشرعية لاحكامها [illegible] المقصود [illegible] ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ
في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة للاحكام يترتب عليها الاحكام معانيها بحسب الشرع   ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس
العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لو ذكر في العقد منع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب
فلا بد من اتصاله بالعقد   ولا اختيار المباشرة والرضا بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه
والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح
بارادة الله تعالى لا برضاه اي انه لا يرضى لعباده الكفر   وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي
فانشاء والا فان كان المقصود منه الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان تواضعا المتعاقدان
على اصل العقد او القدر بحسب بدله او جنسه او على التعاقد والثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن المواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما
شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء
واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه   لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع

عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا   فان نقضناه اى العقد الذى اتفقا على ابتنائه على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين اى نقضه لان لكل احد ولاية النقض لكن لا يصح سوى توقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدره ابو حنيفة رح من خيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤيد فتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالى   عملا بالعقد يعنى ان الاصل في العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه المانع للملك فالجد هو الظاهر منه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما الاصح في الصورتين اعنى صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والبيع من اسباب الخروج والجبار ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يعنى كما اذا اتفقا على البناء ومهنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المفتى فالعقد باعتبار انه صله الحل واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة   نعم اصل ابى حنيفة رح يجب ان يحكم عند عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شيء فانه عند ابى حنيفة رح بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء ومهنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين اما اعراضهما او بناؤهما او ذهولهما او بناؤه مع اعراض الآخر او ذهوله او اعراضه مع بناء الآخر او ذهوله او ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه فيصير تسعة ومع كل من التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف ثمانية وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية فلا اختصار في ان تمسك ابى حنيفة رح بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا فائدة بالصحة واللزوم وعدمه   والفرق له بين البناء هنا وثمه يعنى اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح اعتبر

المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد الحكم وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اى في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اى في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا ببقاء العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذى هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفى الاول وبهذا خرج الجواب عما يقال انا نقصدا بذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء وكان التلاجئ   والفرق لهما انه اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والثمن الف درهم سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رح فقد جرى على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل في انعقاده التسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل اذا اعتبرت المواضعة كان البدل الالف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين   واما ان لا يحتمل النقض على قوله اما ان يحتمل النقض عطف على الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول هنا وما لا يحتمله اى النقض يعنى لا يجرى فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه المال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا   فكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخى والرد في حكم الاسباب بخلاف البيع بشرط الخيار فانه يمنع الحكم المتراخى عن السبب كالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب معنى والا لاستعقب الحكم وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار فكذا

أي مقدار البدل بعد إذا وقعت المواضعة في المهر بأن يذكر في العقد الثاني ويكون المهر ألفا فإن اتفق المتعاقدان على الإعراض عن المواضعة فاللازم
هو المسمى في العقد أعني الألفين وإن اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الألف إجماعا عندهما ظاهر كما في البيع وأما أبو حنيفة فيفرق بين النكاح
والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه أن البدل في البيع وإن كان تبعا بالنسبة إلى المبيع إلا أنه مقصود ومال لا جاب
لكونه أحد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالته وبدون ذكره [illegible] البيع بالثمن فيجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح
فإنه في الشرع إظهار الخطر لا مقصود وإنما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وعلى البناء بعد أن وقعت المواضعة في جنس البدل
بأن يذكر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل إجماعا لأنه [illegible] التزوج بدون المهر
إذ لا سبيل إلى ثبوت المسمى لأن المال لا يثبت بالهزل ولا إلى ثبوت المتواضع عليه لأنه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فإن المتواضع عليه
قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فإن فيه ضرورة إلى اعتبار التسمية لأنه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وإن اتفقا
على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الإعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله في رواية محمد عنه مهر المثل لأن الأصل بطلان المسمى عملا بالهزل
لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بخلاف الثمن في البيع وما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على أصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لمكان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع
عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنها أي ما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما إذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل
أو طلقها على ألفين مع المواضعة على أن المال ألف أو طلقها على مائة دينار مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم العمد
في صور الاتفاق على الإعراض أو على أنه لم يحضرهما شيء أو الاختلاف في الإعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا أما عند أبي حنيفة رحمه الله
فلترجيح العقد على المواضعة وأما عندهما فلأن الهازل [illegible] الخيار الشرط والخيار باطل عندهما لأن قبول المرأة شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك
كما إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت يقع عندهما الطلاق ويلزم المال وعنده إن ردت الطلاق
في ثلاثة أيام بطل الطلاق وإن أجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم [illegible] وعند أبي حنيفة رحمه الله الطلاق [illegible]
[illegible] الهزل في الخلع على الكل لأن مذهبه في مسألة الخلع بشرط الخيار [illegible] فكذا في مسألتنا على كل المذهبين [illegible]
على البناء [illegible] يقع الطلاق فيلزم المال [illegible] فإن قلت الهزل وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه إلا أنه يؤثر في المال حتى لا يثبت

بالهزل أجيب بأن المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط أتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر فإن قلت المال في النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل في ثبوته قلنا التبعية
في النكاح ليست في صحة الثبوت لأنه يثبت وإن لم يذكر بمعنى أن المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي [illegible] الثبوت بدون الذكر
وعند أبي حنيفة رحمه الله يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة فلا يمكن العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة
أن يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها وأما تسليم الشفعة طلب الشفعة إما أن يكون طلب مواثبة بأن يطلبها
كما علم بها حتى يبطل بالتأخير أو طلب تقرير بأن ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول إني طلبت الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بأن يقوم الأخذ
والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فيكون الشفعة باقية لأن التسليم من جنس
ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استبقاء أحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم
وكذا الإبراء أي إبراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لأن فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط والحاصل أن الإخبارات
يبطلها الهزل سواء كانت إخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت إخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع
كما إذا تواضعا على أن يقرا بأن بينهما نكاحا أو بأنهما تبايعا في هذا الشيء بكذا أو غير ذلك كما إذا أقر بأن لزيد عليه كذا وذلك لأن الإخبار يعتمد صحة المخبر به
أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه وإعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما أن الإكراه يبطل الإقرار بالطلاق والعتاق
مكرها كذلك يبطل الإقرار بهما هازلا لأن الهزل دليل الكذب كالإكراه حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان
وبالإجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا أثر فيه للهزل على ما سبق فيكون [illegible]
بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من أمارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية إنما كنا نخوض ونلعب الآية
وفي هذا جواب أن الارتداد إنما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم ترجيحا لجانب الإيمان بحيث إن الأصل في الإنسان هو التصديق
والاعتقاد ومنها أي من العوارض المكتسبة السفه فإن السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون منافيا للأهلية ولا [illegible]
تغير شيء من الأحكام لكون كل فاسق سفيها لأن موجب العقل أن لا يخالف الشرع لما دل القاطع على وجوب اتباعه [illegible] العمل
بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فإن السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه أي خفيف [illegible]

من السفه الذي يبتني عليه منع المال او وجوب الحجر او لا وذلك لان التبذير اصله مشروع اذ التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة
الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال   واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ اذا بلغ سفيها يمنع عنه ماله بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء [illegible] لانها من جنس ما يقوم به الناس
معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس الرشد [illegible] وجه
التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رح
السبب الظاهر للرشد هو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب
فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين آنس منه الرشد او لم يؤنس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد ثم
بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد متمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق
النظر دون العقوبة والزجر والسفيه ان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز
عفو الله تعالى الاخص من صاحب الكبيرة وان لم يتب ويحسن عفو ولي المجني عليه في الدنيا عن القصاص في الجنايات والتشكيك انه لم
حالة السفه عفوا الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات
والا لبطل ملكه بالاتلاف بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون
نفعا له فيحصل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه يلزم انه
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا [illegible]
المعنى فانه كان حذاقة واحتيالا في الدخول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار ونحو ذلك
في سوق النخاسين لفظه في ذاته والمكابرة المماساة والتلبيس التخليط واضفاء الامر على الغير والتطرق ان يمشي امام الرجل [illegible]
طرقوا اطرقوا وذلك علامة الكبار [illegible] والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله [illegible]
اي فنون الجهل والتزوير او العلوم التي من جملتها اللغة الذي يعرف هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه [illegible] الى البائع والمشتري
ولما كان مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر يعود [illegible] اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رح [illegible] الحجرات الخاصة

للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل
بل من قبيل الحجر لدفع الضرر العام فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه
لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم العمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق
الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من
ضرر المال فتقرر فيه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما تمسكاته فالجواب عن الاول انه لما كان مكابرا لموجب العقل لم يستحق النظر له
لكن فسقه في حقوق الله تعالى [illegible] لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يبقى وجوب
الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين بتبرع لا احد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص صورة اجيب بان في حجر السفيه
[illegible] ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نسلم ان الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز
ان تكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه هو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم هو منع المال
صالح للعقوبة وصار بعضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزيرية ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول ان الحجر
نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اهلية بل العبارة
والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن ساير انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الحجر عن الوجهين الاخرين
ميل الى [illegible] وما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح   ثم اذا كان الحجر [illegible] ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب
الاحكام فينبغي ان يلحق في كل موضع بمن يكون الالحاق به انظر له فالحق بالصبي في الاستيلاد ويجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه في ملك
ابنه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق على الابن ولم يلزمه القيمة واعلم ان في حال الحجر رعاية للصون بحيث لا يصح [illegible]
عن الصون يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم فاذا وجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام
في قيمته للبايع   وهذا الحجر من الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرفات في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون
بسبب ضايع كالدين وذلك بان يخاف [illegible] قابلية المال للصرف الى الديون اذ يمنع المديون عن التصرف فالاول ان الحجر بسبب السفه يحصل
عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبى والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف

على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف ماله الى الدين
يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رض ركبته الديون فباع رسول الله صلعم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء
بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي
يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال ومنها ضرب حجر التلجية هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق
في باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجية ان يلجئك الى ان تاتي امرا
باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى التلجية ان يقول الرجل لغيره اني اجعلك ظهرا لا يمكن ... من صاحب في ملكي يقال التجا فلان الى فلان
والجاء ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجى اي مضطر الى ما اباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقته على ان لا يصح ... الامر
العزم ... في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع ... ومنها السفر وهو خروج معهود فان قلت الخروج
عما لا ينقطع ... قلت المراد خروج من على نية الوطن على قصد سير مدة ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام واختلفوا في الصلوة
يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عايشة رض قال ... كان النبي عم يصلي بمكة
ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج الى السماء امر بالصلوات الخمس فصار الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس
بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخريين من
ظهر المسافر مثلا والتحقيق ان يقول ان الركعتين انما تقبل ... اذا نوى الاتمام ... لا انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عم سماها صدقة
حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع التخيير انما شرع فيما يكون للعبد
فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وعندنا لا يسر في الاكمال فلا فايدة في التخيير وقد سبق ذلك في باب الرخصة ولما كان السفر
بالاختيار ... فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان ولم ... قبل انفجار الصبح لا يحل له الافطار
بخلاف المريض وذلك لان العذر في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه العذر وبعد الشروع علم لحاق العذر من حيث لا مدفع له
بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ... ان هذا ... وليس كذلك بل المراد انه ...

وكذا لفظ نحو الاسلام قيل له معناه حكم المسافر وانتفى في جمعه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قايما في اول اليوم
او لا فان كان قايما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب
الكفارة وان لم يكن قايما بل ... في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرا العذر ثم الافطار
او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار
اصلا لكن لو افطر ثم مرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري
يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت
بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة على ان المعصية منفصلة عما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص
بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية وجعل السفر معه ما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين
بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل
اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر بكل وجه وقد توجد بدونه كالباغي
والآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا ويتبع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبل العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه
لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته لحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا
صفة العزيمة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من
منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف
السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير
فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون العامل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ وللعادي يجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي
سيقت الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز
قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة ومنها الخطاء وهو ان يفعل

فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما وذلك ان تمام القصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل دون تمام و
انه يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه وجوز المواخذة بالخطاء لقوله تع ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن
للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وبهذا الاعتبار جعل الخطاء
من العوارض المكتسبة ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانه صلة لانها
لم تقابل بمال كالضمان وجبت على الفعل دون المحل توجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه
بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل دون تحقق
وذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا او لانكسر
ان الخطاء من حرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء
قاصر ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام
انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وهي قوله لا مقام اليقظة والرضي جوابه يعني لو كان
البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا
في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والتجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء
اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا
نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره
مما لم يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة الشيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اطلبه
الاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن العقد
واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفائه وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم
مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق
فانه يبتني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع

الجاري على لسانه خطاء فهو كبيع المكره منعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون
فاسدا غير نافذ لعدم الرضا واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف فهو الاكراه وهو حمل الغير
على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار فالفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا
الى اختيار اخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجيا بان يضطر الفاعل الى مباشرة
الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجي بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء
كان ملجيا او غير ملجي لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام
وكل ذلك من اثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى
كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون
بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن يوجر في الترك
حتى لو قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة جواز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو عين الرخصة
وان اريد انه لو تركه يأثم فهو عين الفرض وقال الامام البرغوي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخصة
كاجراء كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل
الاكراه بحال ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له
واصل الشافعي في الفاعل انه قرر ما ان انتفى باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه
بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عم اتركوهم وما يدينون
والاول اما ان يكون بعذر شرعا اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء كان على قول او فعل
لان صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه ما خلق للفرد
وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يرتفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم

وانكانا على العمد وليس في الاسلام انما هو ... كلمة الكفر والافطار رخصة

عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل الى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال

وان لم يكن عذرا اصلا بان لا يجري له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على الفاعل والزاني

مكره مبين وطلاق المولى بالضم اسم الفاعل من الايلاء يقع لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق

التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع من ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل لا يقع الطلاق

والاكراه بالقتل او الحبس عند ابي حنيفة الشافعي سواء لان الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان

يخوف بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكن تحقيق ما خوف بها فيدخل فيها القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن

لا ذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك والحاصل يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رح واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار

الفاعل اختيار صحيح من الحامل فلا ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يحتمل الفسخ

كالطلاق كان نافذا والا يكن فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان

مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كالاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب

الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب وقد فسره

الاختيار ان الانسان يميل على صحبة حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره بهذا الوجه ومع كون الفاعل آلة ان

الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا

على الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما قيل

من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر

الى التكلم بلسان الغير لانه غير مقصور فانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فعلى هذا كان في وسعه تحصيل ذلك القول بنفسه يجعل غيره

آلة له وما لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا اكره غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا

بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة فلا ينفذ بالاكراه وهو يفسد

الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا

فيتحقق من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب

وفي الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء الشرايط لكمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ

فيه اظهر واتم من الهزل فان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة

وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة

لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والحق لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لينتهي

غاية موجهة فيظهر توجه الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذي في الاكراه اولى

من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون

الاختيار لا يوجب انحرافه لان الفاسد يثبت له الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه

بقبول المال بان اكره عنه امرأة بوعيد تلف وجب على الله تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف

الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال

لبطلان التزامها وانما التحق هو اتصال الاكراه بقبول المال الى اتحاد محلهما بان يكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال

يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال

فيصح التطليق لكن متوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند

ابي يوسف ومحمد رح يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رح انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام

المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوج فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم

اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين لا يقبل خيار

الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضا في السبب بخلاف ما يدخل

على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم

المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومها وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه

لزومه

كالتمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب لثبوت التمن والداخل على السبب في الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم للبيع في البيع لكن يمنع
اللزوم وهاهنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع بل لا حكم للتابع لوضوح المتبوع
وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا تنعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلانعدام الرضا شرط
النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب
سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا وهو مختلف في النوعين فيتعلق النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راي الحاكم
وكذا اي مثل التصرفات التي تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل الصدق
والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به
لم تثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر
قلت المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك والافعال منها ما لا يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة
بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا
اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه عليه كان الحد على الزاني لكن لو تلف
الجلد به فذلك ينبغي ان يكون على الحامل والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول
فيقتصر على الفاعل فلا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة صار كانه هو متوهم بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما تكلم بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل فعاد
على خلاف رضى الفاعل وهو فعل بعض ما اذا فعل بغيره كان طايعا لغرض لا مكرها واورد لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل بل
ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو
جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلم يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل انما
لم يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل هاهنا هو قتل الصيد والجزاء والكفارة

المترتبة على ذلك مقتصر على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد بالاكراه عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه تحقيق ذلك
ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فبالاكراه عليه
فالفعل الذي هو القتل باليد يقتصر على الفاعل في حق ما وجب من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره العبد على بيع الشيء
وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون
تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا
لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يستلزم ذلك وقد يقال ان النظر في المسالتين المذكورتين ليس الى احتمال كون الفاعل آلة ولا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل
من حيث انه جناية وفي التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر من الالزام انه
لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه
وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والطرف انما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف
وهو امر زايد على نفس الفعل والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك لانه من التصرفات [illegible] ينسب احدهما الى الحامل وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك
في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا
عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمالية ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا
ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق لا يخفى
ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب وان لم يلزم منه هذا وهو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف
المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انه ينتقل من الفاعل اليه على ما ذهب اليه البعض فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا
فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لا اصابة [illegible] وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بالمباشرة
جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة
فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار له كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن له ان يجني على دين غيره

لانه قصد القلب والمقصود القصد بتقلب الغير كالمقصود للتكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين
الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى الحامل من اى امر وان اقتصر على الفاعل فالقصد فعل نفسه حرم
واما الفاعل فلطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحققه موت المقتول بجنايته وبسيفه وفي هذا الكلام تنبيه على ان لزوم
تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مخصوص بما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتيل يحتمل ذلك لم يمكن [illegible]
في الاثم للكن جعله آلة فيه لان المعتبر في الافعال وعدمه هو نفس الفعل والحرمات انواع مهمة لما تحكم الافعال المكره عليها ابين تتعلق
والى من يتسبب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال لانه لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فانه يكون حراما او مباحا ام خطابته
فالحرمات اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي بهذه الاعتبارات ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل
السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد وحقوق الله اما ان يحتمل السقوط او لا
والكل من هذه الاقسام حكم يتبين في الكتاب والنوع زنى الرجل بالمرأة لان الزنى حقيقة وان المرأة ممكنة من الزنا فما يحتمل
الرخصة لان حرمة نفسه فوق حرمة نوع ادنى فوات النفس فوات البدن من غير عكس لكن ليس حرمة بدن غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكره
بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا تحل
للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس
الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب
ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد وفي صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي
مثل هذا النسب فيهلك الولد والاكراه الملجئ يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
يعني لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت
في الاكراه بدلالة النص لان فيها من صون الحرمة وان لم يعلم فرجي ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه
يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه لم يحد وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط اصلا لانه لا تحل
متعلقها قط لكن رخص للعبد فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله او في حقوق العباد يعني ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى

غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر
على اللسان اكراه على حرام لا يسقط بحال وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام بصورته
ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا انه رخص فيه بشرط اطمئنان
القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ثم ماثل
لوجوب هو ابدا لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات
وزنى المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة لانه حق من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط فان
حرمة الزنا ثابتة ابدا فتترخص لها مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا ترخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا
مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يقال وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله
وهي اى تلك الحرمة اما حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان
وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة
من الزنا حق الله وتركها حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة ويحد هو اى يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ الا ان الاكراه
الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة ثم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة
عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه وقع لذلك لا لقضاء الشهوة والانتشار آلة دليل
على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله فاتلاف مال المسلم حرام
حرمته في حقوق العباد لان عصمة المال وجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله
ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة
حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه حينئذ مبتذل ربما جعله صاحبه صيانة
لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اثما فيه وان رخص له
باتيانه مع الحرمة فان صبر عن القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه آثم لكن

لا يسقط

اليه

ثم منع العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين وتقيد الحكم بالاستثناء كما قالوا لكان شهيدا ان شاء الله

ومالكانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة لو قال ذكر

حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في حقوقه تعالى ما او باجزء منها

لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وما حق الله تعالى الان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق

لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط لاجل الاعذار بخلاف الايمان

الايمان وجب الضمان اي يجب على من اكره بنحو على اتلاف مال المسلم ضمان ما تلف لان [illegible] موجب الصاحبه

فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه [illegible] الحامل

ويجعل الفاعل آلة للآمر ثم ذكر هاهنا تصريحا بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجود النعيم نعمنا الله تعالى بجوده

الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله بلطفه العميم لسلوك طريق الدين انه ولي العصمة والتوفيق ومنه

الهداية الى سواء الطريق . وقد اتفق ظهر يوم السبت الثالث من ربيع الاول الذي ولد فيه النبي المكي

الشفيع في يوم الموجل سنة خمسين وثمانمائة في تاريخ الهجرة [illegible] باللسان والبنان الاقلام

عن جمع ما الحقت فيه من الزوائد وترصيع ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت [illegible] الافكار في

الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر بحمد الله على نعمه العظام ومنحه

الجسام وبالصلوات على خير خلقه وكرام بريته محمد وآله

واصحابه الكرام وهم الذين يشفعون يوم القيمة

لاصحاب الكبيرة اللهم ارزقنا ويسر لنا

ولوالدينا ولاستاذينا ولاقاربنا

ولجميع المؤمنين والمؤمنات

ولكافة المسلمين والمسلمات

بشفاعة محمد

نبينا